

UDK 27-284-029:32"1962/..."

Primljeno: 27. 2. 2019.

Prihvaćeno: 17. 10. 2019.

Izvorni znanstveni rad

## PROROČKI IMPERATIV DRUGOGA VATIKANSKOG KONCILIA

Ivan KARLIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb  
vanikar010@gmail.com

### Sažetak

Drugi vatikanski koncil isticao je da Crkva želi pomoći čovjeku kako bi odgovorio na razne suvremene izazove koji prate samu Crkvu, čovjeka i ljudsko društvo u cjelini. U ovom prilogu autor neće previše »naučavati« niti naširoko iznositi nauk Koncila o predloženoj temi, nego će ukazivati na konkretne mogućnosti i načine kršćaninova proročkog djelovanja u Crkvi i u društvu, odnosno pokušat će vidjeti na što Koncil podsjeća, savjetuje i nadahnjuje suvremenu teologiju, teologe i vjernike.

U prvom se dijelu rada iznosi promišljanje nekih koncilskih dokumenata o odnosu između Crkve i društveno-političke zajednice, a u drugom dijelu govori se o nekim novim pravcima u teologiji, s novim naglascima nadahnutima koncilskim učenjem, koji nastoje voditi više računa o konkretnim životnim situacijama u kojima ljudi žive. Izlažu se dva primjera poslijekoncilskih strujanja koji su na neki način plodovi »proročke dimenzije« Drugoga vatikanskog koncila: *politička teologija* i *teologija oslobođenja*. U trećem dijelu rada autor promišlja o načinu na koji suvremena Crkva i njezina teologija, nadahnjujući se na mislima Koncila i poslijekoncilskih strujanja, mogu i trebaju biti proročki glas u današnjoj Crkvi i u svijetu, te na koji način konkretno trebaju djelovati u ljudskom društvu. Primjer i uzor kršćanskog djelovanja autor nalazi u Isusovu propovijedanju kraljevstva Božjeg (Isusova *praksa*) te u Isusovoj osudi i smrti, koje imaju i društveno-politička obilježja. Na temelju toga autor u završnom dijelu rada govori o društveno-političkim implikacijama koje ti događaji imaju u kršćanskom životu i djelovanju.

*Ključne riječi:* Crkva, Drugi vatikanski koncil, *politička teologija*, *teologija oslobođenja*, Isus Krist, kraljevstvo Božje, Isusova osuda i smrt, društveno-politička zajednica.

## Uvod

Kršćanska teologija kao govor o Bogu i o božanskim stvarima kao vlastiti temelj i središte, a ujedno i objekt, ima Božju objavu u Isusu Kristu.<sup>1</sup> Kao govor o Bogu, teologija je znanost koja nastoji argumentirati i razumjeti sadržaje vjere te doznati (spoznati) put koji vodi do spasenja (*scientia salutis*). Po svojoj je naravi usmjerena na nadnaravne stvarnosti (metafizička narav teologije), ali to ne znači da ne vodi računa i o ovozemaljskim stvarnostima.<sup>2</sup> Suvremena je katolička teologija to naglašavala i na posljednjem općem koncilu Crkve. Naime, Drugi vatikanski koncil predstavlja jedan od temeljnih zaokreta u povijesti Katoličke crkve, posebice u njezinu odnosu prema svijetu, prema suvremenom čovjeku i društvu, ali i u shvaćanju same sebe, svojega unutrašnjeg uređenja i poslanja. Tadašnji papa Ivan XXIII. je na otvaranju Koncila naglasio kako čovječanstvo stupa u jedan novi poredak kojem Crkva ne smije pristupati sa strahom, nego u njemu treba prepoznati Božji naum koji služi i dobru Crkve i dobru svih ljudi.<sup>3</sup> Stoga je taj koncil htio biti navještaj svakom čovjeku, a u svojim izričajima ne ostati zatvoren u nejasne teološke argumentacije, nego se susresti s izazovima koji prate Crkvu, čovjeka i ljudsko društvo u cjelini. Situacija u globaliziranom svijetu (kako tadašnja, tako i današnja) izazov je za sve ljude. Crkva želi pomoći čovjeku, isticalo se na Koncilu, da odgovori na taj izazov, jer je i ona angažirana u svijetu i u povijesti.<sup>4</sup>

Od Koncila je prošlo više od pedeset godina. Tijekom tih pet desetljeća o Koncilu se uglavnom govorilo i pisalo kao o iznimno važnom događaju za život Crkve našeg vremena, što on doista i jest jer je označio početak velikog procesa obnove koji zahvaća razne vidove života Crkve i sve njezine članove.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Teologija se definira kao »izrazito zauzeto slušanje čovjeka koji vjeruje vlastite, povijesno pridošle objave riječi Božje, znanstveno metodičko nastojanje oko njezine spoznaje i promišljeno razvijanje spoznajnog predmeta«, Karl RAHNER – Heinrich VORGRIMMLER, *Teološki rječnik*, Đakovo, 1992., 598.

<sup>2</sup> Usp. IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis – Otkupitelj čovjeka. Enciklika na početku papinske službe* (4. III. 1979.), Zagreb, 1980., br. 19; Bonaventura DUDA, *Teologija u proročkom poslanju Crkve*, u: Bonaventura DUDA, *U svjetlu Božje riječi*, Zagreb, 2000., 409–415; Anto ŠARIĆ, *Teologija i iskustvo vjere*, u: Nediljko A. ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Iskustvo vjere danas*, Zbornik radova teološkog simpozija, Split, 2000., 155–169.

<sup>3</sup> Usp. IVAN XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia – Raduje se majka Crkva*. Govor Svetog Oca Ivana XXIII. u prigodi otvaranja Drugoga vatikanskog sabora 11. X. 1962., u: *Crkva u svijetu*, 47 (2012.) 4, 531–540 (također u: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)).

<sup>4</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes – Radost i nada. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), br. 10, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008. (dalje: GS).

<sup>5</sup> O Drugome vatikanskom koncilu uistinu je mnogo napisano. Ovdje ne možemo navoditi obilnu biografiju, nego tek neke naslove: Giuseppe ALBERIGO – Alberto MELLONI (ur.), *Storia del Concilio Vaticano II*, V, Bologna, 1995. – 2001.; Peter HÜNERMANN – Bernd

Ipak, čini se da ni tako važan događaj za Crkvu nije imun od zaborava, kako se to kod ljudskih bića i inače događa. Je li razlog tomu činjenica što više nije među živima velika većina neposrednih sudionika na Koncilu? Ili što današnji teolozi srednje generacije poznaju Koncil tek posredno, a mlađima baš i ne znači puno?<sup>6</sup> Osim toga, ako se osvrnemo na hrvatsko okruženje (teološko, društveno, kulturno i općenito vjersko), stječe se dojam da se Drugom vatikanskom koncilu posljednjih desetljeća ne posvećuje potrebna pozornost, što je začuđujući podatak za Crkvu u Hrvata. Kao da je ona »još uvijek zabavljena svojim unutarnjim prilagođivanjem novonastalim prilikama tražeći novo mjesto i prikladan način djelovanja u tranzicijskom društvu«<sup>7</sup>. Lako se dobije

---

HILBERATH (ur.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, V, Freiburg, 2004. – 2005.; Rino FISICHELLA (ur.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000. Na hrvatskom su jeziku također objavljena djela (prijevodi) nekoliko vrsnih teologa (J. Ratzinger, K. Wenzela, G. Alberiga i dr.) o povijesti i o događanjima na Koncilu. Djela hrvatskih teologa i mislilaca donosimo u bilješkama. Vrlo je zanimljivo i djelo: Philippe BORDEYNE – Laurent VILLEMEN (ur.), *Drugi vatikanski koncil i teologija. Perspektive za 21. stoljeće*, Zagreb, 2012. Međunarodni teološki časopis *Concilium* posvetio je jedan broj 50. godišnjici Koncila (usp. *Concilium*, 48 [2012.] 3). Također usp. Pierluigi SGUAZZARDO (ur.), *Concilio Vaticano II a cinquant'anni. Questioni aperte e prospettive*, Roma, 2015.; Philippe CHENAUX – Kiril Plamen KARTALOFF (ur.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Città del Vaticano, 2017.; BENEDETTO XVI (Joseph Ratzinger), *L'insegnamento del Concilio Vaticano II* (Opera Omnia di Joseph Ratzinger), Città del Vaticano, 2017.

<sup>6</sup> Ta pitanja u obliku tvrdnje postavlja i N. A. Ančić, koji se ustrajno i plodonosno bavi tematikom Drugoga vatikanskog koncila. Usp. Nediljko A. ANČIĆ (ur.), *Koncil u Hrvatskoj*, Zbornik radova teološkog simpozija u povodu 30. obljetnice Drugoga vatikanskog sabora, Split, 1996.; Nediljko A. ANČIĆ, Kako danas čitati i razumijevati Drugi vatikanski sabor, u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 3, 667–686.

<sup>7</sup> Nediljko A. ANČIĆ, Kako danas čitati i razumijevati Drugi vatikanski sabor, 668. O temi učinka i plodova Drugoga vatikanskog koncila u hrvatskoj Crkvi vidi posebice u: Bonaventura DUDA, *Koncilske teme ili Misterij kršćanske egzistencije po II. vatikanskom koncilu*, Zagreb, 1992.; Tomislav IVANČIĆ, Prihvatanje Drugoga vatikanskog Koncila u Hrvatskoj, u: Pero ARAČIĆ (ur.), »Jeremija, što vidiš?« (Jr 24,3). *Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu*, Đakovo, 2001., 27–51. Časopis *Bogoslovska smotra* je u volumenu 70 (2001.) broju 3–4 posvetio više priloga temi (poslije)koncilskega teološkog promišljanja; to su radovi XL. Teološko-pastoralnog tjedna (25. – 27. siječnja 2000.): »Crkva u Hrvatskoj: bilanca, izazovi i perspektive«. Isti časopis donosi izlaganja XLV. Teološko-pastoralnog tjedna (25. – 27. siječnja 2005.): »Četrdeseta obljetnica završetka Drugoga vatikanskog sabora: očekivanja – ostvarenja – izazovi«. Sva su izlaganja objavljena u: *Bogoslovska smotra*, 75 (2005.) 3, 647–939. Posebno izdvajamo: Nediljko A. ANČIĆ, Kako danas čitati i razumijevati Drugi vatikanski sabor, 667–686; Mato ZOVKIĆ, Recepcija Drugoga vatikanskog sabora u Crkvi u Hrvata, 687–712. Posebno treba naglasiti da je u tumačenju i u komentarima koncilskih dokumenata u Hrvatskoj nezaobilazna uloga Tomislava J. Šagi-Bunića, koje je taj vrsni hrvatski teolog uvrstio u više svojih knjiga: *Ali drugog puta nema. Uvod u misao Drugog vatikanskog sabora*, Zagreb, 1969.; *Vrijeme suodgovornosti*, I, Zagreb, 1981.; *Vrijeme suodgovornosti*, II, Zagreb, 1982.; *Prema civilizaciji ljubavi*, Tomislav Z. Tenšek – Andrea Filić (ur.), Zagreb, 1998. Prije nekoliko godina objavljen je i zbornik radova: Tonči MATULIĆ I DR.

dojam da je Koncil uistinu pomalo zaboravljeni događaj kojim se bavi uži krug teologa, a njegove poticaje nastavljaju tek pojedine crkvene ustanove.<sup>8</sup>

Dakako, sve navedeno ne znači da je Drugi vatikanski koncil po/u sebi doista izgubio na važnosti ili aktualnosti.<sup>9</sup> Dapače, upravo zbog, doduše, pomalo zaboravljene važnosti i aktualnosti, Koncil će još dosta vremena ostati, s jedne strane, predmetom proučavanja (teološkoga i inog), a s druge strane i čežnjom u smislu postupnog ostvarivanja koncilskih ideja, smjernica i odluka u životu i u djelovanju Crkve. Upravo to naglašava i René Latourelle kada tvrdi da je Crkva »prešla iz prošlosti, koja još nije iščezla, u budućnost koja je tek započela«<sup>10</sup>. Iako je to izrečeno prije više od dvadeset godina, vrijedi i danas.

Na kraju ovoga poduljeg uvoda želimo reći i sljedeće: Povjerenstvo TPT-a u pismu sudionicima-izlagateljima piše: »Tema *Tjedna* se ne bi trebala baviti tek naukom, nego bi još više trebala pokazati konkretne prostore Crkve i društva koji danas vapi za proročkim govorom i djelovanjem, ukazati na konkretne mogućnosti i načine kršćaninova proročkog djelovanja u Crkvi i druš-

(ur.), *50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugoga vatikanskog koncila (1962. – 1965.)*, Zbornik radova s Međunarodnoga teološkog simpozija »50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugoga vatikanskog koncila (1962. – 1965.)«, Zagreb, 15. – 17. XI. 2012., Zagreb, 2015.

<sup>8</sup> Usp. Miroslav VOLF, Crkva kao proročka zajednica i znak nade (I), u: *Crkva u svijetu*, 26 (1991.) 1, 7–17; Miroslav VOLF, Crkva kao proročka zajednica i znak nade (II), u: *Crkva u svijetu*, 26 (1991.) 2–3, 103–118; Adalbert REBIĆ, Perspektive hrvatske teološke misli, u: *Bogoslovska smotra*, 70 (2000.), 3–4, 703–723; Petar BARUN, Koncil kao kraj sužanjsstva laika, u: *Nova prisutnost*, 3 (2005.) 2, 235–256; Josip BALOBAN, Teološko-pastoralni tjedan u (ne)dovršenoj perspektivi Drugoga vatikanskog koncila, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 3, 703–723; Adalbert REBIĆ, Obnovljena *Bogoslovska smotra* u službi Drugoga vatikanskog koncila. Doprinos *Bogoslovske smotre* širenju i produbljivanju koncilске misli u Crkvi u Hrvata, u: *Bogoslovska smotra*, 81 (2011.) 1, 69–99. Svakako treba spomenuti, uz navedene naslove u prethodnoj bilješci i međunarodni znanstveni skup održan od 4. do 5. prosinca 2008. na Papinskome lateranskom sveučilištu u Rimu pod naslovom »Crkva u Hrvatskoj i Drugi vatikanski koncil. Sudjelovanje, doprinos i prijem« (*La Chiesa croata e il concilio Vaticano II. Partecipazione, contributo e ricezione*). Objavljen je i zbornik radova s tog skupa: Philippe CHENAUX – Emilio MARIN – Franjo ŠANJEK (ur.), *La Chiesa croata e il Concilio Vaticano II*, Roma, 2010.

<sup>9</sup> Usp. Ivan KARLIĆ, Kristocentričnost Koncila, u: Tonči MATULIĆ I DR. (ur.), *50. obljetnica svečanog otvaranja i početka Drugoga vatikanskog koncila (1962. – 1965.)*, 85–103.

<sup>10</sup> René LATOURELLE, Introduzione, u: René LATOURELLE (ur.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987)*, I, Assisi, 1988., 10. Iako je od tog izričaja prošlo dosta godina, smatramo da i danas vrijedi jer još stojimo pred zadaćom poznavanja, promicanja i primjene Koncila, njegovih smjernica i duha. Zanimljivo je podsjetiti na to da je Karl Lehmann prije nekoliko godina predložio novu sintagmu za označavanje Koncila: »Koncil u procesu«. Usp. Karl LEHMANN, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, u: Günther WASSILOWSKY (ur.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg, 2004., 71–89.

tvu, prokazati eventualne rezerve i strahove od proročkog poslanja i zadaće.« Vođeni tim poticajem u ovom prilogu ne bismo željeli previše »naučavati« niti naširoko iznositi nauk Koncila o predloženoj temi (pretpostavljamo da je nauk poznat), nego bismo nastojali ukazivati upravo na »konkretnu mogućnost i načine kršćaninova proročkog djelovanja u Crkvi i društvu«, odnosno pokušati vidjeti na što Koncil podsjeća, savjetuje i nadahnjuje suvremenu teologiju, teologe i današnje vjernike.

### **1. Drugi vatikanski koncil: promišljanje odnosa između Crkve i društveno-političke zajednice**

Svih ovih poslijekoncilskih godina uvijek se iznova govori o »koncilskom zaokretu« ili o »kopernikanskom preokretu« koji je u Crkvi, a i u svijetu, donio Drugi vatikanski koncil. Mi koji smo rođeni u vrijeme Koncila ili nešto kasnije i nismo svjesni svih tih zaokreta, preokreta, dramatičnosti koje je Koncil iznjedrilo. Mi kao da smo djeca nekoga »drugoga i drukčijeg svijeta«. Zapravo i jesmo! A to su još više oni mlađi od nas: dvadesetogodišnjaci primjerice ili novorođenici koji su živjeli, žive i izgrađuju još više »drukčiji svijet«. Jer, svi znamo i svjedoci smo da se svijet i ljudi u svijetu (društvo, kultura, politika, tehnika, tehnologija, društveni i ini odnosi u svijetu) strahovito brzo mijenjaju; pitamo se na bolje ili na gore? U tom se kontekstu nameće i pitanje: Kako govoriti o Koncilu, o njegovim dokumentima i odlukama? Govoriti kao o nečemu što je povijesna činjenica, što je prošlost? Ili govoriti o njemu kao o nečemu što bi bila sadašnjost, odnosno što bi, unatoč svim mijenama, bilo aktualno i danas? Kako za niječne tako i za potvrdne odgovore na to pitanje, našli bismo »stotine« argumenata.

Unatoč svim mijenama i promjenama, unatoč »galopirajućem napretku« svijeta i društva, a i Crkve, unatoč raznim globalizacijskim procesima, čini nam se da Koncil i njegovi dokumenti mogu biti itekako nadahnjujući, proročki i aktualni.

Konkretan primjer nadahnjujućeg, proročkog i prilično aktualnog koncilskog promišljanja otkriva nam se, između ostalog, i u sljedećem događaju. Možda je manje poznato da pojam »siromašna Crkva« ili »Crkva siromaha« izvire na neki način iz jednog pokreta koji je nastao u vrijeme Drugoga vatikanskog koncila. Naime, grupa od šezdesetak biskupa i svećenika (polovica iz Latinske Amerike) slavila je svetu misu u Rimu, u Domitilinin katakombama (16. XI. 1965.) i za vrijeme slavlja proglasili su i potpisali niz obveza koje će preuzeti u vlastitom ponašanju, načinu života i upravljanju u vlastitom crkve-

nom okružju.<sup>11</sup> U sadržaju »manifesta« tih koncilskih otaca, oslanjajući se na razgovore i dogovore »Grupe iz belgijskog kolegija«<sup>12</sup>, kaže se da potpisnici odlučno žele promicati temu siromaštva Crkve. Okupljeni su biskupi i svećenici smatrali da se Katolička crkva mora više angažirati u korist siromašnih i potlačenih pojedinaca i naroda. Svojom su inicijativom na neki način postali izvor i nadahnuće onoga što će postati poznatije kao »preferencijalna opcija za siromahe«.

Sudionik Konila, francuski svećenik Paul Gauthier (1914. – 2002.), djelom *Jésus, l'Église, les pauvres*<sup>13</sup> te svojim djelovanjem u korist žrtava rata i siromaštva diljem svijeta, smatra se idejnim začetnikom »Grupe iz Belgijskog kolegija«, odnosno »Pokreta za siromašne«, koji se zauzimao za reformu Crkve u smislu veće solidarnosti prema narodima tzv. Trećeg svijeta. *Grupa* se, s Gauthierom na čelu, pozivala na biblijsku proročku tradiciju Staroga zavjeta te na svjedočanstvo evanđelja o životu, ponašanju i djelovanju Isusa Krista, koji je nastojao oko oslobađanja potlačenih. Promišljanje te *Grupe* dovelo je do sazrijevanja ideje da siromasi moraju postati svjesni vlastitih prava,<sup>14</sup> kao i oslobađanja u svjetlu vjere u evanđelje koje oslobađa.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> O toj grupi koncilskih biskupa i svećenika te o njihovoj inicijativi detaljnije vidi u: Giuseppe ALBERIGO, »Église des pauvres« selon Jean XXIII et le concile Vatican II, u: Marie-Anne VANNIER – Otto WERMELINGER – Gregor WURST (ur.), *Anthropos laikos. Melanges Alexandre Faivre a l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Fribourg, 2000., 13–31; Matteo MENNINI, Il »Patto delle catacombe« e l'eredità della »chiesa dei poveri«, u: *Credere oggi*, 193 (2013.) 1, 31–42; Stjepan BALOBAN, »Crkva siromašnih« od pape Ivana XXIII. do pape Franje, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 3, 479–503; Marko MEDVED, O Franjinoj siromašnoj Crkvi – odgovor Ivici Soli, u: *Nova prisutnost*, 16 (2018.) 3, 617–619.

<sup>12</sup> »Grupa iz Belgijskog kolegija« (u početku ne tako brojna) počela se sastajati upravo u *Belgijskom kolegiju* u Rimu (odatle i naziv) odmah na početku Koncila (1962.), a nadahnuo ih je govor pape Ivana XXIII., koji je izrekao na radiju mjesec dana prije otvaranja Koncila (11. IX. 1962.). Papa je tada rekao da se pred nerazvijenim zemljama Crkva pojavljuje onakvom kakva ona jest i kakvom želi biti, Crkva za sve ljude i posebice za siromahe.

<sup>13</sup> Usp. Paul GAUTHIER, *Les pauvres, Jésus, et l'Église*, Paris, 1963.

<sup>14</sup> Paul Gauthier bio je teolog kardinala Pierrea Gerliera; napisao je i »Poruku biskupa Trećeg svijeta«, a njegovi su napori uvelike urodili plodom u redakciji Pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*. Kako je spomenuto, Katolički bogoslovni fakultet se 2014. godine bavio tom temom na Teološko-pastoralnom tjednu naslovljenom »Siromašna Crkva – Crkva za siromahe u novoj evangelizaciji«. Usp. *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 3, 411–688.

<sup>15</sup> Na tom će tragu sinoda latinoameričkih biskupa u Puebli (1979.) govoriti o »preferencijalnoj opciji za siromahe«. Usp. LATIN AMERICAN BISHOPS, Poverty of the Church. Medellin documents, u: [http://www.povertystudies.org/TeachingPages/EDS\\_PDFs4WEB/Medellin%20Document-%20Poverty%20of%20the%20Church.pdf](http://www.povertystudies.org/TeachingPages/EDS_PDFs4WEB/Medellin%20Document-%20Poverty%20of%20the%20Church.pdf) (12. XII. 2018.). Savjet latinoameričkog episkopata (CELAM) osnovan je na Prvoj općoj biskupskoj konferenciji zemalja Latinske Amerike 1955. godine. Istina je da zauzimanje stava o siromaštvu i bogatstvu nosi sa sobom opasnost ideologizacije, ali istina je i to da bi Crkva i njezina



Glede učenja o »proroštvu«, o »proročkoj službi«, koncilski dokumenti doslovno baš i ne govore puno. Više se o toj temi okvirno govori u dokumentima *Christus Dominus*<sup>16</sup> i *Presbiterorum ordinis*,<sup>17</sup> te u *Apostolicam actuositatem*<sup>18</sup> i u *Lumen Gentium*, posebice u okviru govora o »proročkoj službi laika«<sup>19</sup>, ali i u drugom poglavlju, u kojemu se opisuju obilježja koja pripadaju cijeloj Crkvi – narodu Božjem, koji je *svećenički* i *proročki* narod (usp. LG 9–17; ovdje LG 12). Kada se kaže da svi vjernici kršćani sudjeluju u proročkoj službi (što ne treba poistovjećivati s proročkim pozivom, zvanjem jednoj osobi; usp. Am 7,14-15; Iz 6; Jer 1; Ez 1-3), govorimo prvotno o proroštvu kao *svjedočenju vjere* koje može biti ostvareno na različite načine. Uloga naroda Božjega, odnosno kršćanskih zajednica, nije dakako sektaška, nego upravo proročka, odnosno kršćanske su zajednice pozvane angažirati se u mijenjanju svijeta, poticati ljudsko sazrijevanje i služiti općem dobru.<sup>20</sup>

Međutim, za našu je temu važno šire čitanje koncilskih dokumenata (tj. ulaženje u »Duh Koncila«<sup>21</sup>) te u tom smislu u koncilskim učenjima možemo naći mnoge poticaje upravo za *proročko* ponašanje i življenje kršćanskih vjernika u svim životnim okruženjima. Povezano s tim važno je i koncilsko učenje o kršćaninovu životu u suvremenim društveno-političkim i crkvenim zbivanjima (dakle, *ad extra* i *ad intra*), a o tome se u *Dokumentima* Koncila uistinu puno govori. Ovdje ćemo se više koncentrirati na prvi vid (*ad extra*), ne zane-marujući ni onaj drugi.

Kako je spomenuto u uvodnim mislima, Papa Ivan XXIII. naglasio je kako Crkva ne smije pristupati suvremenom svijetu sa strahom, nego u njemu treba prepoznati Božji naum koji služi i dobru Crkve i dobru svih ljudi. Stoga se i sam Koncil želio suočiti i susresti s raznim izazovima koji prate Crkvu, čovjeka i ljudsko društvo u cjelini. Situacija u globaliziranom svijetu izazov

---

teologija na neki način izdale vlastitu narav ako se ne bi odredile spram siromaštva i bogatstva u svjetlu onoga što ih prvotno definira, a to je vjera u Isusa Krista. Događaj Isusa Krista je hermeneutički ključ u tumačenju biblijskog svjedočanstva o siromaštvu i bogatstvu.

<sup>16</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Christus Dominus. Dekret o pastirskoj službi biskupa* (28. X. 1965.), br. 12–18, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

<sup>17</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Presbyterorum ordinis. Dekret o službi i životu prezbitera* (7. XII. 1965.), br. 4–6, 12–13, u: *Dokumenti*.

<sup>18</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Apostolicam actuositatem. Dekret o apostolatu laika* (18. XI. 1965.), br. 2, 10, u: *Dokumenti* (dalje: AA).

<sup>19</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium – Svjetlo naroda. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI. 1964.), br. 12, 31, 35, u: *Dokumenti* (dalje: LG).

<sup>20</sup> Više o tome vidi u: Miroslav VOLF, *Javna vjera. Kako bi Kristovi sljedbenici trebali služiti zajedničkom dobru*, Rijeka, 2013.

<sup>21</sup> Usp. Nediljko A. ANČIĆ, Duh Koncila (Uvodnik), u: *Bogoslovska smotra*, 47 (2012.) 4, 423–426.

je za čovjeka. Crkva želi pomoći čovjeku, isticalo se na Koncilu, da odgovori na taj izazov, jer je i ona angažirana u svijetu i u povijesti. Zato se u uvodnom dijelu pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* od opisa prilika u svijetu prelazi na usmjerenja i smjernice, dajući svemu novu, kristološku i kristocentričnu, dimenziju. Naglašavajući da se u dnu svih promjena nalazi puno toga što je nepromjenljivo i što ima svoj najdublji temelj u Isusu Kristu, Koncil predlaže kao odgovor na suvremene izazove osobu Isusa Krista, u kojemu se nalazi ključ, središte i cilj svekolike ljudske povijesti (usp. GS 10).<sup>22</sup>

U tom se kontekstu javlja pitanje odgoja za društveno-političko djelovanje. Tu Koncil ide svojevrsnim odgojno-obrazovnim putom za djelovanja i sudjelovanja katolika u javnom društvenom i političkom okružju. U *Gaudium et spes* Crkvu, teologiju i kršćansku vjeru usmjerava se kakav stav zauzeti prema društvu, politici i svekolikom javnom djelovanju, te kakve vrijednosti treba zastupati i unositi u društveno-političko djelovanje: potrebno je donijeti i usaditi etičke i moralne vrijednosti koje vrijede za sve ljude, a napose za kršćane koji sudjeluju u aktivnom političkom i društvenom životu (usp. GS 73–76). S tim u vezi, Koncil u tom svojem dokumentu nadahnjujuće, pa i proročki, upućuje na ispravan odnos prema gospodarskom, društvenom i političkom životu: treće i četvrto poglavlje pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* imaju naslove: »Gospodarski i društveni život« (usp. br. 63–72), odnosno »Život političke zajednice« (usp. GS 73–76). Koncil u temeljnim crtama iznosi kršćansko gledanje na svijet gospodarstva, društva u cjelini i politike, naglašavajući zaštitu prava ljudske osobe jer je to »nužan uvjet da građani, bilo pojedinačno ili udruženi, mogu aktivno sudjelovati u životu i upravi javnih poslova« (GS 73).<sup>23</sup>

Opisujući narav i svrhu društveno-političke zajednice, Koncil smatra da ona mora postojati radi općeg dobra. Da bi mogla živjeti i upravljati snage svih građana prema općem dobru, potrebna je i javna vlast kao moralna snaga koja se oslanja na slobodu, na svijest odgovornosti te na moralni red. Ako javna vlast prelazi svoje nadležnosti te tlači građane, oni su slobodni braniti svoja prava i prava svojih sugrađana protiv zlorabe vlasti (usp. GS 74).

<sup>22</sup> Tu slijedimo naglaske iz: Ivan KARLIĆ – Tomislav SMILJANIĆ, Neki naglasci odnosa između Crkve i politike u svjetlu koncilске i postkoncilске teološke misli kao kritika i korektiv, u: *Nova prisutnost*, 12 (2014.) 1, 23–36; Ivan KARLIĆ, Kristocentričnost Koncila, 85–103.

<sup>23</sup> Zanimljivo je napomenuti da je naš prof. dr. sc. Tomislav J. Šagi-Bunić, sudionik Koncila i ponajbolji tumač koncilskih ideja, o tome također pisao, tumačeći u *Glasu Koncila* odnos Crkve prema politici. Usp. Tomislav J. ŠAGI-BUNIĆ, Kršćani i politika. Uz koncilsku konstituciju »Crkva u suvremenom svijetu«, u: *Glas Koncila*, 16. IV. 1967., 3–4.



Nadalje, Koncil smatra vrlo važnim izgrađivanje ispravna odnosa između društveno-političke zajednice i Crkve te da se jasno razlikuje ono što vjernici rade u svoje ime, kao građani vođeni svojom kršćanskom savješću, od onoga što oni rade u ime Crkve sa svojim duhovnim pastirima (usp. GS 76). Jasno razlikovanje i razgraničenje Crkve i društveno-političke zajednice omogućava Crkvi da jasnije ostane znak transcendentnosti ljudske osobe i mogućnost njezine sveobuhvatne zaštite (usp. GS 76).<sup>24</sup> Prema tomu, Crkva i društveno-politička zajednica neovisne su jedna o drugoj, tj. autonomne su, što znači da svaka samostalno i nesmetano djeluje za dobrobit svih ljudi. Crkva se pritom ne podudara ni s jednom političkom zajednicom, niti zagovara ili se veže uz bilo koji politički (ideološki) sustav. Naime, Crkva se u različitim društvenim i političkim uvjetima uvijek koristi »sredstvima« i načelima koja crpi iz evanđelja, koja se u mnogočemu razlikuju od sredstava ovozemaljskih država i društava, ali mogu usmjeriti ta sredstva prema ostvarivanju općeg dobra i dobrobiti svih građana. Ta »sredstva« su: »Uvijek i svagdje s istinskom slobodom propovijedati vjeru, naučavati svoj socijalni nauk, izricati moralni sud, pa i u stvarima koje se odnose na politički poredak, kada to traže temeljna prava ljudske osobe ili spas duša, upotrebljavajući sva i samo takva sredstva koja su u skladu s evanđeljem i dobrom svih, već prema različitosti vremena i okolnosti« (GS 76).

U razmišljanju o odnosima Crkve i čovjekova osobnog i društvenog djelovanja Koncil nadilazi neka povijesna trijumfalistička i klerikalna viđenja Crkve. Na drukčiji način Koncil shvaća odnos između Crkve i svijeta, između crkvene zajednice i ljudske stvarnosti: svijet nije stran planu Božjeg spasenja i Crkva ne samo da daje svijetu nego i prima od njega (usp. GS 42–44). Crkva je u službi čovjeka, tj. i u službi društvenog, tako se prelazi »od Crkve za sebe prema Crkvi za ljude«. Crkva je povijesna, dinamička, mesijanska, proročka i misionarska; ona djeluje u povijesti, u vremenu i prostoru. Poslanje Crkve je kao njezina uronjenost u svijet kako bi mu služila, spasila ga i oslobodila. U odnosu na svijet i čovječanstvo, Crkva je oruđe Kraljevstva preko znaka služanja, zajedništva i naviještanja evanđelja.

U tom kontekstu Koncil naglašava *razlučivanje i proroštvo*. Izrazom *razlučivanje* označava se Crkva koja u svijetu otkriva, prepoznaje *znakove vremena*

<sup>24</sup> Detaljnije o toj temi vidi u: Ernst Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie. Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, 1991.; Anton STRES, *Sloboda i pravednost. Nacrtno političke filozofije*, Zagreb, 2001.; Tonči MATULIĆ, *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Zagreb, 2008.

i tumači ih u svjetlu evanđelja (usp. GS 4) kako bi u događajima, traženjima i težnjama ljudi otkrila ono što pokazuje Božji naum (usp. GS 11). Riječ je o važnom etičkom usmjerenju društvenog i političkog djelovanja, odnosno o izgradnji demokratskog društva i socijalne države, tj. njegova stavljanja u službu Boga i čovjeka.<sup>25</sup> Dakle, Crkva nije *izvan svijeta* ili *nasuprot svijetu*; ona je *u svijetu*, hoda zajedno s čitavim čovječanstvom i sa svijetom proživljava istu zemaljsku sudbinu (usp. GS 40). Ona se ne određuje više kao »savršeno društvo« (*societas perfecta*), nego kao »sakrament ili znak i oruđe najtješnjeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskoga roda« (LG 1). Ona nema nikakvu, izravnu ili neizravnu, vlast nad društveno-političkom zajednicom, nego samo prava koja proizlaze iz samog njezina utemeljenja od Isusa Krista, kao i iz poslanja koje joj je Isus Krist povjerio. Stoga ona ima pravo na vjersku slobodu; budući da je ustanovljena od Krista, ima dužnost i poslanje ići po cijelom svijetu i propovijedati evanđelje svakom stvorenju (usp. Mk 16,15). Osim toga, ona je i zajednica ljudi koji imaju pravo živjeti u građanskom društvu i sudjelovati u društveno-političkom životu prema propisima kršćanske vjere.<sup>26</sup>

Crkva svoje služenje izriče i ostvaruje i svojim socijalnim naukom. Upravo *Gaudium et spes*, s obzirom na socijalno učenje, sadrži nove i temeljne postavke: izlaže važne elemente teologije društva i politike u tom društvu. Mnogi izazovi i suvremeni problemi vezani za život društvene i političke zajednice nisu bili još na Koncilu izrazito vidljivi, no poslijekoncilski socijalni dokumenti i pape, na temelju koncilskih smjernica, ukazali su na te izazove i na mnoga zastranjenja politike i njezinih nositelja, posebice onih društveno-političkih inicijativa koje se začinju i djeluju bez moralno-etičkih vrijednosti i odgovornosti. Zato će upravo *Gaudium et spes* poslužiti i Ivanu Pavlu II. kao *magna charta* za njegovu encikliku *Sollicitudo rei socialis* (1998.), u kojoj izlaže i tumači teologiju društva.<sup>27</sup>

## 2. Poslijekoncilska strujanja

Nakon Drugoga vatikanskog koncila razvijaju se novi pravci u teologiji, s novim naglascima i nadahnuti koncilskim učenjem, koji nastoje voditi više

<sup>25</sup> Usp. Josip JELENIĆ, Odnos Crkve i svjetovne stvarnosti u svjetlu Drugoga vatikanskog sabora, u: Nediljko A. ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Kršćani i politika*, Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa, Split, 2003., 175–177.

<sup>26</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dignitatis humanae. Deklaracija o slobodi vjerovanja* (7. XII. 1965.), br. 13, u: *Dokumenti*.

<sup>27</sup> Usp. IVAN PAVAO II., *Sollicitudo rei socialis – Socijalna skrb. Enciklika o dvadesetoj obljetnici enciklike Populorum progressio* (30. XII. 1987.), Zagreb, 1998., br. 35–40 (dalje: SRS).

računa o konkretnim životnim (društvenim, gospodarskim, političkim, kulturnim) situacijama u kojima ljudi, vjernici i svi drugi, žive. To se posebice odnosi na Latinsku Ameriku i na tzv. Treći svijet, ali i na Europu. Te »nove teologije«, čvršće vezane uz biblijsko pripovijedanje, uz kristološka, ekleziološka i moralna promišljanja te uz socijalni nauk Crkve, željele su pokazati da Crkva ne stoji u službi same sebe nego u službi svijeta kojem se navješćuje spasenje. No, budući da je najčešće riječ o naslovnicima koji su siromašni, progonjeni, iskorištavani na razne načine od strane moćnika (pojedinaца, država, multinacionalnih kompanija i slično), tom i takvom svijetu potrebna je i povijesna konkretizacija spasenja kojemu je Crkva znak i sredstvo. Cilj je tih teologija bio: izbjeći svođenje spasenja gotovo isključivo na nadnaravno područje, na onostrano jer se kršćansko spasenje ne odnosi samo na nadnaravnu razinu ljudske stvarnosti nego, također, na naravnu te ga je potrebno potpuno uključiti u sve procese koji zahvaćaju čovjeka.

Tu je riječ o tzv. »kontekstualnim teologijama«<sup>28</sup> koje više vode računa o inkulturaciji navještaja vjere, tvrdeći da se velika važnost mora pridavati izražavanju kršćanske vjere (i teorijskom i praktičnom) »novim« jezikom, simbolima, kategorijama i teorijama, bliskima i razumljivima sâmoj kulturi u koju se vjera uvodi. U tom se smislu govori o kontekstualnom tumačenju i shvaćanju teologije te imamo, uz »europsku« također i »azijsku«, »afričku«, »latinoameričku«, »sjevernoameričku« teologiju itd.

Ovdje ćemo navesti dva primjera poslijekoncilskih strujanja koja su na neki način plodovi »proročke dimenzije« Drugoga vatikanskog koncila te su ostavili (i još uvijek ostavljaju) traga u suvremenoj teologiji i imaju određen utjecaj i u društveno-političkim kontekstima.<sup>29</sup> Sažeto ćemo se osvrnuti na *političku teologiju* te na *teologiju oslobođenja*, no sama središnja tema izlaganja, a i prostor, ne dopuštaju nam šire izlaganje spomenutih teoloških strujanja.

<sup>28</sup> Usp. Angelo AMATO, *Inculturazione, Contestualizzazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, u: *Salesianum*, 45 (1983.), 79–111; Ivan KARLIĆ, *Pristupi Isusu Kristu. Usmjerenja suvremene kristologije i Krist u nekršćanskim religijama*, u: *Crkva u svijetu*, 33 (1998.) 2, 101–121, ovdje 109–111.

<sup>29</sup> Ograničavamo se na dva primjera, ali kršćanski aktivizam prije i poslije Koncila bio je puno širi. Dovoljno je spomenuti npr. *Katoličku akciju*, koja je nastala kao odgovor na encikliku Pija XI. *Urbi arcana Dei* iz 1922., koja izražava želju da se i laici uključe u apostolat Crkve. Zatim tu su: *Kršćanska radnička mladež* (*Jeunesse ouvrière chrétienne*) pod vodstvom belgijskog kardinala Josepha Cardijna (*Juventud obrera Catolica* je latinoamerički ogranak), *Pokret katoličke zemljoradničke mladeži*, *Katolička sveučilišna mladež*, *Ekumenska udruga teologa i teologinja Trećega svijeta* u Dar-es-Salaamu (Tanzanija) iz 1976. godine, što se uzima kao rođenje »teologije Trećega svijeta«, itd. Više o temi poslijekoncilskih pokreta vidi u: Branko SEKULIĆ, *Novo prisuće: siromaštvo u Gutiérrezovoj teologiji oslobođenja*, u: *Nova prisutnost*, 9 (2011.) 3, 109–135.

## 2.1. Politička teologija

U godinama nakon Koncila u Europi se počela razvijati *politička teologija*, koja je produbila »antropološki obrat« u teologiji u smjeru politike, napose s Johannom Baptistom Metzom i Jürgenom Moltmannom.<sup>30</sup> Nakana političke teologije je razviti političke sadržaje kršćanske poruke. To bi bila *nova politička teologija*, za razliku od civilne religije koja, naprotiv, razvija funkciju religioznog legitimiranja nekoga političkog poretka. Nova politička teologija postavlja problem odnosa između teologije i prakse; vjera kršćana treba se učiniti praksom u povijesti i u društvu.

Politička teologija artikulirana u Metzovu djelu *O teologiji svijeta*<sup>31</sup> ponajprije je vođena trostrukom kritičkom zadaćom.<sup>32</sup> Kao *prvo*, stalo joj je do deprivatiziranja kršćanskog govora o Bogu. *Drugo*, ona je usmjerena prema oblikovanju eshatološke poruke kršćanstva pod sadašnjim društvenim uvjetima, a pritom joj je stalo u javnosti izraziti i razvijati kritičko-osloboditeljsku snagu te poruke. *Treće*, ona traži novo samorazumijevanje Crkve kao ustanove društveno-kritičke slobode vjere koja opaža i razvija svoju kritičko-osloboditeljsku zadaću u društvu i za društvo. Metz snažno naglašava da se istina kršćanske vjere otkriva tek u *ortopraksi*, u življenju po vjeri. Moltmann je usvojio Metzove postavke te je u političku teologiju unio najprije svoju *Teologiju nade*.<sup>33</sup> U njoj raspoznaje kako kršćanski život stoji pod primatom vjere, a određen je primatom nade. Teologija nade biblijski je utemeljena i nadahnuta eshatološka teologija koja shvaća biblijsku poruku kao poruku koja proturječi svakom izrabljivanju, tlačenju, marginalizaciji i uništenju čovjeka i njegova dostojanstva. Kao takva, kršćanska poruka ne može imati

<sup>30</sup> Izvorište političke teologije šezdesetih godina XX. stoljeća bilo je i rađanje dijaloga između nekih marksističkih i kršćanskih teologa okupljenih oko grupe *Paulusgesellschaft*, u kojoj su bili, između ostalih, K. Rahner, J. B. Metz, filozof E. Bloch, evangelički teolozi J. Moltmann i F. Gogarten i drugi. Vrlo dobar i detaljan pogled na političku teologiju vidi u: Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999., 301–321; Nela GAŠPAR, *Zadaća i perspektive teologija nade u globalnom svijetu*, u: *Riječki teološki časopis*, 16 (2008.) 1, 111–130.

<sup>31</sup> Usp. Johann Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München, 1968. (*Politička teologija*, Zagreb, 2004.).

<sup>32</sup> U ovom dijelu izlaganja slijedimo: Ivan KARLIĆ – Tomislav SMILJANIĆ, *Neki naglasci odnosa između Crkve i politike u svjetlu koncilske i postkoncilske teološke misli kao kritika i korektiv*, 33–34.

<sup>33</sup> Usp. Jürgen MOLTANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, 1964. (*Teologija nade. Istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, Rijeka, 2008.); Ivan KARLIĆ, *Teologija nade: značenje i aktualnost*, u: Ljudevit MARAČIĆ (ur.), *Spe gaudentes. U nadi radosni*, Zbornik u povodu 80. obljetnice rođenja fra Celestina Tomića, Zagreb, 1997., 238–248; Nela GAŠPAR, *Zadaća i perspektive teologija nade u globalnom svijetu*.

na umu samo individualnu stranu spasenja nego se mora zanimati i zalagati za javni, društveni i politički život ljudi. Moltmann od svoje *teologije nade* ide dalje prema *teologiji križa*, koju shvaća kao njezinu drugu stranu i konkretizaciju. Time iznosi na vidjelo kršćansku misao o Bogu kao praktičnu i političku misao, ukoliko ona jamči svima mogućnost da budu subjekti. Teologija križa uvodi u povijest ljudskog trpljenja mesijanski pokret te u »*bogonapuštenom, prokletom*« i raspetom Isusu Kristu spoznaje Boga i vidi ga u njegovu trpljenju kao »kritičku teoriju Boga«<sup>34</sup>.

Nasuprot privatiziranoj, apatičnoj i prilagođenoj »građanskoj (njem. *bürgerliche*) religiji« poslijeprosvjetiteljske Europe politička teologija pravi pomake i inicijative za kršćansko političko djelovanje kao znak nade za budućnost obećavajuće »političke duhovnosti« nepodijeljenog nasljedovanja evanđelja.<sup>35</sup> Crkva je također kontekst političke teologije, kontekst kojega se ona ne može odreći. Teologija općenito i politička teologija su na neki način zajedničarske djelatnosti u okviru i prostoru Crkve. Teologija je crkveni »posao« i njezino je mjesto unutar Crkve; ona ispunja određenu crkvenu funkciju i služi Crkvi. Njezin se interes usmjerava na to da Crkva ne bude viđena samo kao za teologiju relevantan prostor javnosti, nego i na to da kritički analizira, konstruktivno promišlja i poboljša crkvenu sposobnost komuniciranja i djelovanja kako prema *unutra*, tako i prema *van*. Politička teologija je javna i ona će najbolje zadovoljiti zahtjev za političkim djelovanjem u evanđeoskom duhu ako samu Crkvu smjesti unutar civilnog društva. Ona je također i kritička teorija naspram same teologije, Crkve, znanosti i društva.<sup>36</sup>

Prema tomu, kršćanin teži pridonositi pravednom i čovjeka dostojnom uređenju države, gospodarstva i društva, da u interesu ljudi i njihova dostojanstva budu osigurane i poticane temeljne humanističke (evanđeoske) vrednote i ljudska prava.<sup>37</sup> Zato je kršćanin, vođen evanđeoskim duhom, pozvan unositi moralne i etičke dimenzije u konkretne društveno-političke odluke i zalagati se za opće dobro svih građana, i to upravo kao kršćanin koji vjerom

<sup>34</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972., 71 (*Raspeti Bog. Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka, 2005., 85).

<sup>35</sup> Usp. Johann Baptist METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz, 1997., 115–121 (*Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009., 327–334).

<sup>36</sup> Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Politische Theologie – Politische Ethik*, München – Mainz, 1984.

<sup>37</sup> Usp. Valentin ZSIFKOVITS, *Kršćanin u politici*, u: Stjepan Balaban (ur.), *Kršćanin u javnom životu*, Zagreb, 1999., 12–13; Valentin ZSIFKOVITS, *Politika bez morala?*, Zagreb, 1996. (originalno izdanje je iz 1989.).

prožima svoj poziv i svoje poslanje, a ne kao da je vjera nešto što je odvojeno od njegova poslanja i poziva u kojem se ostvaruje.<sup>38</sup>

## 2.2. Teologija oslobođenja

Drugi primjer je latinoamerička *teologija oslobođenja*, još jedan postkoncilski »proročki glas« u Crkvi i teologiji.<sup>39</sup> Začetnik i najistaknutiji predstavnik teologije oslobođenja je peruanski teolog Gustavo Gutiérrez (1928.) te brazilski teolog Leonardo Boff (1938.). Sam izraz »teologija oslobođenja« postaje uobičajen nakon Drugog susreta svećenika u mjestu Chimbote (Peru) 1968. godine, a nakon izlaganja nazvanog »Prema teologiji oslobođenja«, koje je održao G. Gutiérrez, smatrajući prije predloženi izraz »teologija razvoja« neprimjerenim. Taj je pokret nastao, prema mišljenju L. Boffa, »iz etičkog gnušanja nad siromaštvom potiskivanjem na rub velikih masa«, a prema G. Gutiérrezu ona je »kritičko razmišljanje o povijesnoj praksi u svjetlu vjere«<sup>40</sup>.

Budući da ovdje ne možemo naširoko izlagati teologiju oslobođenja, donosimo samo temeljne postavke i naglaske.<sup>41</sup> Kako je već napomenuto u uvodnom dijelu ovog poglavlja, temeljna teza teologije oslobođenja je da se spasenje čovjeka (čovječanstva) ne odnosi samo na nadnaravnu razinu nego također na naravnu. Isus Krist nije došao samo zaustaviti djelovanje grijeha i smrti nego i ukloniti sve oblike tlačenja, diskriminacije i nasilja, a Crkva kao »proročki glas« u svijetu, kao sakrament spasenja i kao nastavak djela oslobođenja ne može se zanimati samo za čovjekovu duhovnu dimenziju, nego mora

<sup>38</sup> Papa Benedikt XVI. reče: »Kršćanstvo i druge religije mogu dati svoj doprinos razvoju samo ako i u javnom prostoru bude mjesta za Boga, pri čemu se osobit naglasak stavlja na kulturalnu, društvenu, ekonomsku te nadasve političku dimenziju [...], kako bi kršćanstvo priskrbilo status građanstva«, BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate – Ljubav u istini. Enciklika o cjelovitome ljudskom razvoju u ljubavi i istini* (29. VI. 2009.), Zagreb, 2010., br. 56.

<sup>39</sup> Vrlo dobar i detaljan pogled na teologiju oslobođenja vidi u: Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 322–379; Ema VESELY, *Teologija oslobođenja. Postanak, razvoj, dvojbe*, u: *Obnovljeni život*, 41 (1986.) 1, 18–41; Ignazio ELLACURÍA – Jon SOBRINO (ur.), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Assisi – Roma, 1992.; Michael LÖWY, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique Latine*, Paris, 1998.; Luiz Carlos SUSIN, *Il dibattito attuale sulla teologia della liberazione*, u: *Credere oggi*, 29 (2009.) 171/3, 35–53 (cijeli je broj posvećen teologiji oslobođenja).

<sup>40</sup> Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 350.

<sup>41</sup> Uz naslove navedene prije (bilj. 39), opširnije o toj temi vidi u: Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja. Povijest, politika, spasenje*, Zagreb, 1989. (originalno izdanje je iz 1971.); Leonardo BOFF, *Jesús Cristo Libertador*, Petropolis, 1972.; Jon SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México, 1976.; Jon SOBRIÑO, *Jesús en América Latina*, Santander, 1982.; EQUIPO SELADOC, *Cristología en América Latina*, Salamanca, 1981.



promicati i njegovo potpuno oslobođenje (tj. i materijalno, fizičko), odnosno oslobođenje svekolike ljudske egzistencije. Kako bi se odredio konkretni smisao oslobođenja, treba polaziti od konkretnoga življenog iskustva te na tome graditi teološko promišljanje koje bi bilo uistinu proročko i oslobađajuće za naše vrijeme.

Latinoamerička Crkva, kao i njezina teologija oslobođenja, našla je svoje poticaje, između ostalog, i u dokumentima Drugoga vatikanskog koncila; ona naglašava i želi *Crkvu koja služi i teologiju koja čita znakove vremena*. Doduše, prvo zasjedanje Latinoameričke biskupske konferencije dogodilo se i ranije, i to u Rio de Janeiru (Brazil) 1955. godine.<sup>42</sup> Tada je osnovan i CELAM (Consejo episcopal latinoamericano; Latinoamerička biskupska konferencija), kojemu je zadaća proučavati probleme Crkve u Latinskoj Americi, usklađivati djelovanje mjesnih Crkava te pripremljati nove konferencije. Već se tada snažan naglasak stavlja na zaključak da siromaštvo i bijedu nitko nije zaslužio. Na drugom zasjedanju CELAM-a u Medellinu (Kolumbija; 1968.) ističe se potreba za siromašnom i angažiranom Crkvom koja treba biti kvasac i nositelj nastojanja za društvenu pravdu, po kojoj će se narodi Latinske Amerike osloboditi situacija grijeha i nasilja, koji koče njihov cjelovit razvoj.<sup>43</sup> Potiče se na prekid veze s »elitnim klasama« i odbacivanje luksuza te se naglašava potreba za odlaskom među narod.<sup>44</sup> Institucionalizirana nepravda, povreda osnovnih ljudskih prava i strpljivost naroda više se ne smiju zlorabiti, govorilo se na Konferenciji. To je vodilo prema aktivnijem zauzimanju *sa i za* siromašne i potlačene radnike koje su poticali na organiziranje u sindikate te iskazivanje nezadovoljstva prosvjedima, odnosno na kritike upućene zemljoposjednicima, upraviteljima i vlasnicima tvornica, vojnim vladama i slično. Nažalost, vrlo su se brzo vidjele posljedice: mnogi svećenici, redovnici i redovnice te vjernici laici diljem kontinenta bivaju uhićeni, mučeni i ubijani.

<sup>42</sup> O zasjedanju CELAM-a u Rio de Janeiru (1955.) te kasnije u Medellinu (1968.) i Puebli (1979.) vidi u: Ema VESELY, Crkva u Latinskoj Americi, u: *Obnovljeni život*, 34 (1979.) 5, 404–443; Ricardo ACOSTA NASSAR, The contribution of the CELAM conclusion conferences in Puebla and Santo Domingo concerning inculturation, u: Luis MARTÍNEZ FERRER – Ricardo ACOSTA NASSAR, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y Documentos eclesiales*, San José – Costa Rica, 2006., 83–120; Stjepan BALOBAN, »Crkva siromašnih« od pape Ivana XXIII. do pape Franje, 482–483.

<sup>43</sup> Konferenciju je otvorio papa Pavao VI., koji je također govorio o pozivu Crkve na službu svim ljudima, osobito najsiromašnijima, te o tome kako Crkva treba nastojati oko uspostavljanja društvene pravde.

<sup>44</sup> O tome zorno svjedoči jedan konferencijski dokument u kojem se naglašava da je »nastupilo vrijeme revnovanja prema punoj emancipaciji, vrijeme oslobođenja od svakog oblika robovanja, vrijeme osobne zrelosti i integracije zajednice«, Gustavo GUTIÉRREZ, *Uvod u ispravljeno izdanje: proširenje pogleda*, u: Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja*, XIII.

Jedanaest godina nakon toga slijedi i treće zasjedanje CELAM-a u Puebli (Meksiko), koju je otvorio papa Ivan Pavao II. Latinoamerički biskupi razmatraju ovdje o radu učinjenom u razdoblju od prošle konferencije, o posljedicama koje je ona donijela te o evangelizaciji u sadašnjosti i budućnosti Latinske Amerike. Definitivno je usvojeno i potvrđeno načelo »preferencijalne opcije za siromašne«. <sup>45</sup> U tom razdoblju, od Medellina do Pueble, teologija oslobođenja dobiva sve jasnije obrise, <sup>46</sup> iako će se i unutar sebe podijeliti u nekoliko struja te poprimiti razne teološke, ali i društveno-političke interpretacije i usmjerenja.

Biskupi CELAM-a u raspravama potiču na djelovanje prema smjernicama iz Medellina te se kao cilj postavlja traženje određene pastoralne linije usred zdravog pluralizma i duha jedinstva na izgradnju Crkve na tom kontinentu. U svakom slučaju, nije pretjerano reći da su latinoamerički biskupi na neki način, s pravom, omogućili rađanje i razvoj teologije oslobođenja pa i poticali teologe da razvijaju taj teološki pokret, svjesni problematike i situacije u kojoj žive narodi Latinske Amerike.

O svemu tome Gutiérrez kaže: »Promjena koja je započela s Medellinom, a potvrđena u Puebli, mnogima je otvorila oči za novu viziju Crkve u Latinskoj Americi. Usprkos našim golemim problemima i posebno bolnim uvjetima u kojima živi velika većina Latinoamerikanaca, može se tvrditi da kršćanska zajednica u Latinskoj Americi proživljava plodno i životvorno razdoblje, razdoblje s kojim se sasvim sigurno nije lako nositi, ali koje je prebogat obećanjem.« <sup>47</sup>

Iz ovoga sažetog prikaza, kao i na temelju teoloških promišljanja i analiza toga latinoameričkog teološkog pokreta, može se ustvrditi da teologija oslobođenja konkretno razlikuje tri razine oslobođenja. *Prva razina* se odnosi na oslobođenje od društveno-političkih stanja potlačenosti i marginalizacije ljudi; ono podrazumijeva i borbu protiv političke i gospodarske dominacije bogatih zemalja, društvenih slojeva i multinacionalnih tvrtki, jer je to *de facto*

<sup>45</sup> Polazeći od tumačenja Isusova odnosa prema siromasima, Gutiérrez ističe da je opredijeljenost za siromašne zapravo opredijeljenost za Boga kojeg objavljuje Isus Krist. Usp. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja*, 29. Stoga se logičnim pokazuje zaključak da je preferencijalna opcija za siromašne hermeneutički ključ razumijevanja svih postavaka teologije oslobođenja Usp. Ricardo ACOSTA NASSAR, *The contribution of the CELAM conclusion conferences in Puebla and Santo Domingo concerning inculturation*, 83–120.

<sup>46</sup> Temeljni pojmovi teologije oslobođenja najjasnije su razrađeni u: Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja*, 23–40, 84–97.

<sup>47</sup> Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja*, LVII. Usp. Gustavo GUTIÉRREZ – Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Padova, 2013.; Gerhard Ludwig MÜLLER – Gustavo GUTIÉRREZ, *Siromaštvo. Izazov za vjeru*, Zagreb, 2015.

stanje ropstva koje je oprečno Božjoj promisli i Božjoj volji. Ta razina ima svoje utemeljenje u kritici politike ovisnosti siromašnih zemalja o bogatima.<sup>48</sup>

*Druga razina* oslobođenja se odnosi na osobni preobražaj ljudi, po kojemu živimo s dubokom unutrašnjom slobodom: osloboditi se od svega što čovjeka priječi i sputava da se potpuno ostvari.

Konačno, *treća razina* oslobođenja je oslobođenje od grijeha, odnosno od raskida prijateljstva s Bogom i s ljudima, koje se nalazi u samom izvoru društvene nepravde. Ono je teološka kategorija i »za Bibliju zadnji uzrok bijede, nepravde i potlačenosti u kojoj ljudi žive«<sup>49</sup>.

Te tri razine oslobođenja treba promatrati integralno. Dakle, kao što povijesna praksa ne reducira značenje objave tako ni oslobođenje ne reducira značenje spasenja. Oslobođenje je zapravo početak spasenja koje započinje u povijesti, iako nadilazi povijest. Ono je povijesno ostvarenje i rast kraljevstva Božjeg, dakako ne i njegov konačni dolazak, ali je »proročki« navještaj njegove punine.<sup>50</sup>

Prema tomu, u kristološkoj bi interpretaciji to značilo da su »posinjenje i bratstvo i dar i zadaća koja se mora izvršiti; ova se dva aspekta moraju razlučivati bez odvajanja, upravo onako kako je to, u skladu s vjerom Crkve, definitivno postavljeno na Kalcedonskome koncilu, u Kristu razlučujemo, ali ne odvajamo božansku i ljudsku narav«<sup>51</sup>.

### 2.3. Od teologije oslobođenja prema kristologiji oslobođenja

Budući da suvremena teologija više vodi računa o kontekstu u kojem navješćuje i tumači evanđelje Isusa Krista i u kojem se razvija (*kontekstualna teologija*), i u slučaju latinoameričke teologije oslobođenja došlo je do nekih novih naglasaka u tumačenju i shvaćanju osobe i djela Isusa Krista. Zato se i može govoriti o *kristologiji oslobođenja* kao o konkretnom primjeru kontekstualne, tj. ne apstraktne kristologije koja se nadahnjuje teologijom oslobođenja.<sup>52</sup> Budući da je kontekst i polazišna točka teologije oslobođenja konkretan život i konkretna situacija u kojoj se nalazi golem dio latinoameričkog pučanstva, u tom i takvom

<sup>48</sup> Usp. Joao Batista LIBANIO, *Gustavo Gutiérrez. Teolozi dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 2005., 18–20.

<sup>49</sup> *Isto*, 63.

<sup>50</sup> *Isto*, 63–64.

<sup>51</sup> Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja*, LXVIII.

<sup>52</sup> Osim djela G. Gutiérreza, koji kristologiji posvećuje posebnu pozornost, također vidi: Leonardo BOFF, *Jesús Cristo Libertador*, Petrópolis, 1972.; Jon SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*; Jon SOBRINO, *Jesús en América Latina*; EQUIPO SELADOC, *Cristología en América Latina*.

je kontekstu rođeno pitanje: Kako navješćivati kršćansku vjeru u Isusa Krista i u evanđelje u situaciji krajnjeg siromaštva i očitih nepravdi koje trpe Latino-amerikanci? U takvoj situaciji kršćanski navještaj pridaje posebnu pozornost, s jedne strane, poruci o kraljevstvu Božjem koje je Isus navješćivao a, s druge strane, kritičkoj analizi društvene situacije u Latinskoj Americi. Prema tomu, u središtu pozornosti je »lik Isusa koji brani siromašne i zauzima se za njih dijeleći njihovu sudbinu, koji sudjeluje u ovozemaljskim konfliktima, koji je umro od ruke moćnikâ, i koji baš na taj način navješćuje Radosnu vijest, koja je on sâm«<sup>53</sup>. S druge strane, u tim siromasima i potlačenima »mi nalazimo skriveno Kristovo lice, i služeći siromašnima i obespravljenima susrećemo se praktično sa sâmim Kristom«<sup>54</sup>. Dakle, cilj navješćivanja kršćanske vjere i evanđelja u prvom redu nije spekulativno tumačenje događaja Isusa Krista, nego njegova praktična aktualizacija. Središte i sadržaj vjere jest u tom slučaju biblijski Isus Krist koji se u kontekstu siromaštva, nepravde i potlačenosti pokazuje kao Osloboditelj, i kao nadnaravni, ali u isto vrijeme i kao društveni, odnosno gospodarsko-politički Osloboditelj. To bi bila uloga i značenje Isusa Krista i evanđelja za kršćane u Latinskoj Americi i na taj je način rođena slika »Krista Osloboditelja«.<sup>55</sup>

Temeljne postavke tako koncipirane kristologije oslobođenja bile bi sljedeće: Isusova poruka o sveopćem kraljevstvu Božjem i o posebnoj ljubavi Božjoj za malene i siromašne; osloboditeljska praksa ljubavi; poziv na obraćenje upravljen posebice velikim posjednicima i moćnicima; zatim, Isusova muka i smrt kao posljedica grijeha, ali i kao posljedica njegova zauzimanja za one koji trpe; Isusovo uskrsnuće kao anticipacija konačnog oslobođenja i kao poticaj na zauzimanje za pravdu; Kristova prisutnost po Duhu Svetom u zajednicama, posebice siromašnih.

Dakle, kristologija oslobođenja polazi od povijesnog (zemaljskog) Isusa, čije je poslanje oslobođenje svekolike ljudske egzistencije: ne može se govoriti o njegovu božanstvu, ako se zanemari njegovo konkretno čovječstvo i njegova konkretna životna praksa. Prema tomu, poslanje Isusa Krista gleda se ovdje prije svega kao oslobađanje svekolike čovjekove egzistencije. Takva

<sup>53</sup> Jon SOBRINO, *Jesús en América Latina*, 10.

<sup>54</sup> *Isto*, 36.

<sup>55</sup> Upravo je to naslov Boffova djela. Usp. Leonardo BOFF, *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia critica para o nosso tempo*, Petrópolis, 1972. (prevedeno je na razne jezike). Također usp. Leonardo BOFF, *Jesus Cristo libertador. Uma visao cristologica a partir da periferia*, u: *Revista Eclesiastica Brasileira*, 37 (1977.), 501–524. Tu Boff predlaže, između ostalog, da se Isusova praksa shvati kao konkretna historizacija kraljevstva Božjega te bi, po njemu, slijediti Isusa značilo nastaviti njegovu »stvar« i postići njezinu puninu.

kristologija navješćuje Isusa Krista kao Osloboditelja koji se želi zauzeti i za gospodarsko, socijalno i političko oslobađanje potlačenih, siromašnih i obespravljenih. Ta kristologija ima, prema riječima J. Sobrina, ponajprije »praktičnu svrhu«, te naglašava, s jedne strane, konkretnu čovjekovu situaciju u kojoj se nalazi i, s druge strane, povijesno-biblijskog Isusa Krista i njegovu konkretnu osloboditeljsku praksu. U tom smislu, ne naglašava se ponajprije dogmatska istina o Isusu Kristu, jer kristologija se ne treba svesti samo na dogmatske izričaje Crkve o Kristu, nego se u Isusovu zemaljskom životu naglašava ono što se može tumačiti kao konkretna paradigma oslobođenja: njegova solidarnost sa siromašnima i marginaliziranim, njegov antikonformizam pred strukturama vlasti, njegovo »konfliktno« ponašanje pred vlastodržcima. Sve bi to trebalo, prema kristologiji oslobođenja, aktualizirati i danas, u konkretnoj latinoameričkoj situaciji (a i šire), s ciljem da se i danas siromašni, potlačeni i marginalizirani čovjek oslobodi od zala koja ga okružuju.

Svi ti naglasci kristologije oslobođenja ne niječu i ne isključuju ostale kristološke dogmatske sadržaje. Riječ je zapravo o kristologiji koja se stvara iz perspektive siromašnih i potlačenih, odnosno o »kristologiji odozdo« u radikalnom smislu, koja ipak ne isključuje »kristologiju odozgo« (usp. 2 Kor 8,9). Upravo zbog toga kristologija oslobođenja je apel, ali i izazov, tzv. »zapadnom svijetu« (Europi i Sjevernoj Americi), koji je dobrim dijelom odgovoran za bijedu i siromaštvo Latinske Amerike.

Poseban doprinos tako usmjerenoj kristologiji, o njezinu mjestu i ulozi u današnjem svijetu, dao je već spominjani Jon Sobrino. Pomoću povijesno-kritičke metode istraživanja o Isusovu životu, ponašanju, propovijedanju i djelovanju Sobrino dolazi do zaključka da se Isus objavio – kako onda tako i danas – kao *osloboditelj siromašnih*. Pritom se nije bojao posljedica niti se obazirao na njih, a zbog svojeg načina življenja i sam je iskusio smrt. Polazeći od te posebne prakse oslobađanja koja se odnosi na Isusa Krista, u današnjoj je kristologiji, zahvaljujući upravo Sobrinovu promišljanju, stvoren i izričaj »totalni Krist«. Cilj takve kristologije nije novo akademsko formuliranje kristologije, nego »revolucionarni« angažman u kristo-praksi, koja se kao »nasljedovanje Isusa«, koje proizlazi iz njegove opcije za siromašne, usmjerava na kraljevstvo Božje.

Jon Sobrino je mišljenja da zemaljski Isus pokazuje put prema »totalnom Kristu«, pri čemu ne bi bila toliko važna njegova osoba (pretpostavlja se vjera u Isusa Krista, Sina Božjega i Spasitelja) koliko njegov poziv na nasljedovanje. Za toga baskijskog teologa nasljedovanje nije imitacija Isusove muke. Nasljedovanje ovdje prije svega znači izložiti samoga sebe u konkretnoj situaciji, sa

svim rizicima, opasnostima i posljedicama što obično idu uz opredjeljenje za siromašne.

Očito je da Sobrino sa svojim naglašavanjem na nasljedovanju izabire za svoju kristologiju dvije polazne točke: prvo, *subjektivnu*, tj. praksu kršćana u povijesnom projektu oslobođanja; drugo, *objektivnu*, tj. Isusovu praksu, njegov angažman za kraljevstvo Božje.<sup>56</sup>

Ipak, zbog nekih dvojbenih napisa i stajališta pojedinih latinoameričkih teologa Međunarodna teološka komisija,<sup>57</sup> a onda i Kongregacija za nauk vjere, razmatrali su određene postavke pojedinih »teologa oslobođenja« i upozorili na njihovo nesuglasje s katoličkom vjerom i teologijom te na neodrživost nekih stajališta.<sup>58</sup> U prvom se redu to odnosi na utjecaj marksističke ideologije na neke latinoameričke teologe te na njihovu marksističku analizu društva i društvenih prilika u latinoameričkim zemljama te što nisu dovoljno jasno razlikovali između socijalnog/političkog oslobođenja i teološkog pojma kršćanskog otkupljenja. Zato je spomenuta Kongregacija objavila 1984. godine dokument pod nazivom *Uputa o nekim vidovima teologije oslobođenja*,<sup>59</sup> u kojem je u pet točaka iznijela svoje zamjerke.<sup>60</sup> Odbacuje se posebice izvjestan marksistički utjecaj na taj *Pokret*, ali se naglašava važnost siromaha i siromaštva za Crkvu. Dvije godine nakon toga Kongregacija je objavila i *Naputak o kršćanskoj slobodi i oslobođenju*,<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Usp. posebice sljedeća njegova djela: Jon SOBRINO, *Cristología desde América Latina*; Jon SOBRINO, *Jesús en América Latina*; Ignazio ELLACURIA – Jon SOBRINO (ur.), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Roma, 1992. (originalno izdanje je iz 1990.); Jon SOBRINO, *Jesucristo Libertador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1991.; Jon SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, 1999.

<sup>57</sup> Međunarodna teološka komisija ustanovila je jednu potkomisiju na čelu koje je bio Karl Lehmann, a koja je imala zadaću detaljno proučiti fenomen teologije oslobođenja. Potkomisija se posebice oslanjala na promišljanje odnosa spasenja i oslobođenja te je objavila deklaraciju kojom je obrazložila neke vidove novog pokreta. Usp. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL (Karl LEHMAN, Heinz SCHÜRMANN, Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL y Hans Urs von BALTHASAR), *Teología de la liberación*, Roma, 1977. (INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln, 1977.).

<sup>58</sup> To se prije svega odnosi na L. Boffa i još neke latinoameričke teologe, ali i na J. Sobrina. Usp. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino S. J.: Jesucristo Libertador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) e La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas, (Madrid, 1999)* (26. XI. 2006.), Città del Vaticano, 2006.

<sup>59</sup> Usp. SVETI ZBOR ZA NAUK VJERE, *Uputa o nekim aspektima teologije oslobođenja*, Zagreb, 1985.; Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 375–382.

<sup>60</sup> Usp. Josip GRBAC, *Teologija oslobođenja i opredjeljenje za siromašne*, u: *Bogoslovska smotra*, 84 (2014.) 3, 537–558.

<sup>61</sup> Usp. SVETI ZBOR ZA NAUK VJERE, *Naputak o kršćanskoj slobodi i oslobođenju*, Zagreb, 1986.



u kojem su istaknuti i neki pozitivni teorijski i praktični pogledi *Pokreta*, ustvrdivši kako se ta dva dokumenta (*Upute* i *Naputak*) moraju čitati jedan u svjetlu drugoga.

### 3. Društveno-političko značenje Isusova navješćivanja, djelovanja, ponašanja, osude i smrti

Sada bismo otišli korak dalje i pokušali promišljati na koji način suvremena Crkva i njezina teologija, nadahnjujući se na mislima Drugoga vatikanskog koncila i poslijekoncilskih strujanja, mogu i trebaju biti proročki glas u današnjoj Crkvi i u svijetu te na koji konkretan način trebaju djelovati u ljudskom društvu, tj. u svim područjima življenja koja utječu na čovjeka i čovječanstvo. Svakako bismo podsjetili da se Crkva i kršćanski navještaj kao »proročki glas« u svijetu ne može svesti samo na nadnaravnu, duhovnu dimenziju nego mora zahvaćati i ostale dimenzije ljudskog življenja, a to znači da je nužno ozbiljno uzeti u obzir konkretno življeno iskustvo te i na njemu graditi teološko promišljanje koje bi bilo uistinu proročko za naše vrijeme. Izvori za takvo promišljanje su, s jedne strane, Novi zavjet (Evandjelja), koji na svoj način govori o Isusovu konkretnom življenju i praksi, tj. o njegovu ponašanju, djelovanju te njegovoj osudi i smrti a, s druge strane, iščitavanje tih događanja u svjetlu (poslije)koncilskih teoloških/kristoloških promišljanja.

#### 3.1. Isusova »konfliktualna« praksa

Isusova je praksa očito usmjerena prema cjelovitom spasenju čovjeka, odnosno čovječanstva i svijeta. Svojom praksom Isus želi vratiti ljudsko dostojanstvo onima kojima je ono na bilo koji način oduzeto. On želi ponovno uključiti u ljudsko društvo one koji su iz njega bili isključeni zbog religioznih, kulturalnih, moralnih, ekonomskih, zdravstvenih i drugih razloga, zbog tjelesnih ili mentalnih nedostataka. Ipak, Isusova je praksa na neki način i *selektivna*, ukoliko preferira siromašne, bolesne, opsjednute, grešne, bludnice, posljednje... Zbog toga se njegova praksa može nazvati »konfliktualnom«.<sup>62</sup> Naime, ona se ne odvija u idiličnom, mirnom okružju, nego u ambijentu punom raznih sukoba i na religijskom, i na društvenom i na političkom području. U svojoj praksi Isus

<sup>62</sup> Usp. Ivan KARLIĆ, Kraljevstvo Božje: neka obilježja Isusove prakse oslobođanja, u: *Obnovljeni život*, 59 (2004.) 2, 143–153, ovdje 144–146; Božo LUJIĆ, *Isusova otvorena antropologija*, Zagreb, 2005. (posebice 423–487); Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novog čovjeka. Biblijska teologija Novog zavjeta*, Zagreb, 2010. (posebice 77–106, 219–290).

ne bježi od svih tih sukoba, nego ih ponekad rasvjetljava i objašnjava, a ponekad čak i radikalizira. Dapače, upravo njegova praksa koji put rađa sukobe, tenzije, podjele i suprotstavljanja toliko da kod jednih doživljava prihvatanje, a kod drugih odbijanje. Konačno, i njegova je praksa jedan od razloga zbog kojeg su ga progonili i zbog kojeg je na kraju tragično završio život.

Očito je »konflikt« jedno od temeljnih obilježja Isusova življenja, navješćivanja i djelovanja.<sup>63</sup> Zašto? Čini se da Isus živi u »konfliktu« sa stvarnošću jer je ne prihvaća onakvom kakva jest, nego je želi promijeniti iz temelja. Sukobljava se s ondašnjim nositeljima religioznosti jer je vođena više raznim (ponajprije materijalnim) interesima negoli milošću ili Duhom Božjim. On ulazi u konfliktne situacije s religijskim autoritetima, jer se njihov autoritet ne temelji na oslobađajućoj Božjoj riječi, nego na legalističkoj tradiciji i jer nema dosljednosti između onoga što propovijedaju i što nameću drugima te onoga što sami čine (usp. Mt 23,1-36; Mk 12,38-40).

Isus živi i djeluje u konfliktu i s političkom i s religijskom »središnjicom« jer stalno živi na rubu, na granici, i to radikalno. U konfliktu je i s narodom, kojemu želi pomoći da napusti vlastitu naivnost te da postane protagonist i glavni kritičar postojećeg (negativnog) stanja.

Naravno, u takvoj Isusovoj konfliktualnoj praksi nije riječ o tvrdoglavu ponašanju nekakva propovjednika ili učitelja. Njegova je konfliktualnost potpuno opravdana jer je usmjerena na slobodu, odnosno na svekoliko oslobođenje osobe/čovjeka, usmjerena je na obranu slabih i odbačenih, koji su na rubu propasti. Promatrajući s tog motrišta Isusovu konfliktualnu praksu, teško se oteti dojmu da su i zemaljski korijeni te povijesni i društveno-politički sadržaji i te kako prisutni u opisima Isusova propovijedanja, ponašanja i djelovanja, posebice u njegovim »gestama oslobođanja«. Prema tomu, iz Isusove prakse proizlazi da kraljevstvo Božje koje on navješćuje nije smješteno samo u nebesku sferu, nego da ono treba postati stvarnost već ovdje na zemlji, u povijesti. Kraljevstvo Božje koje Isus nudi ne iscrpljuje se samo u duhovnim dobrima ili utjehom za dušu, nego ono sadrži i snažnu povijesnu dimenziju, a time i društvenu, gospodarsku, političku, tj. Isus vodi brigu o siromasima i obećava im oslobođenje.<sup>64</sup> Dakle, u Isusovu svekolikom javnom djelovanju u prvi plan dolazi ono jednostavno i izvorno ljudsko koje se predstavlja kao Božji dar i kao

<sup>63</sup> O toj temi zanimljive i nadahnute stranice ispisao je meksički teolog Carlos BRAVO GALLARDO, *Jesús, hombre en conflicto*, Santander, 1986.

<sup>64</sup> Opširnije o tome vidi u: Walter KASPER, *Isus Krist*, Split, 1995., 81–100; Ivan KARLIĆ, Kraljevstvo Božje: neka obilježja Isusove prakse oslobođanja, 144–147.

zadaca za ljude. Istina je da Isus nije ustoličio svoje kraljevstvo na zemlji,<sup>65</sup> niti je sve ozdravio i oslobodio, niti je uklonio svekolicu patnju i nedaće koje se obrušavaju na čovjeka. No, jasno je pokazao pravi smjer za vjeru u spasenje i oslobođenje: ublažavati i postupno eliminirati svaku čovjekovu patnju, bolest, glad, ropstvo i svaki oblik nepravde i nehumanosti..., što treba biti konstantna i najvažnija briga ljudi jednih za druge.<sup>66</sup>

Takva Isusova »konfliktna« situacija nema (bar ne bi trebala imati!) svoj svršetak u njemu samome. Tu je riječ o stalnom konfliktu koji nastavljaju živjeti u vlastitoj stvarnosti i u vlastitom svijetu Isusovi nasljedovateli. Oni ne mogu slijediti konformistički put prilagođavanja već utvrđenom uređenju društva, nego trebaju slijediti onaj teži put koji vodi baš do konflikta, do sukoba i do sukobljavanja, no ne revolucionarnih ili, ne daj, Bože, oružanih, s raznim središtima moći, koja uvijek iznova pritišću čovjeka, marginaliziraju ljude, proizvode nepravdu i nasilje nad čovjekom, nad svijetom i nad prirodom. To dovodi do zaključka da za kršćane konflikt postaje norma življenja, naravno ako žele i hoće slijediti i podržavati Isusovu praksu. To, nadalje, znači da se javnom kritičkom praksom ljudi nastoje osloboditi od raznih spona koje ih sapinju; znači promijeniti strukture zaražene virusom iskorištavanja slabih i nemoćnih, zarazom političkog pritiska na male i siromašne narode, bolešću marginaliziranja i diskriminacije raznih vrsta.

O takvim obilježjima Isusove prakse, koja bi trebala biti i praksa kršćana, detaljno i nadahnuto ne govore samo političke teologije i teologije oslobođenja nego i neki dokumenti crkvenog učiteljstva. Primjerice *Uputa o nekim aspektima teologije oslobođenja* (inače prilično kritična spram teologije oslobođenja) Kongregacije za nauk vjere, u kojoj se, između ostalog, kaže: »Evangelje Isusa Krista je poruka slobode i snaga oslobođenja.« Također se govori o potrebi da se i kršćani »koji su vjerom prosvijetljeni i spremni da u punini žive svoj kršćanski život, iz ljubavi prema svojoj obespravljenoj, potlačenoj ili progonjenoj braći zalažu u borbi za pravедnost, slobodu i ljudsko dostojanstvo.« [...] Sa svoje strane »Crkva želi osuditi zloupotrebe, nepravde i nasrtaje na slobodu, bilo gdje se one pojavljivale i bilo od koga dolazile, te se svim sredstvima koja su joj na raspolaganju želi boriti za zaštitu i promicanje ljudskih prava, osobito onih siromašnih«<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Zato u teologiji i govorimo o »već i još ne« Božjeg kraljevstva.

<sup>66</sup> Lijepe i sadržajno bogate stranice o toj temi ispisane su u: Josef BLANK, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Freiburg – Basel – Wien, 1972.

<sup>67</sup> SVETI ZBOR ZA NAUK VJERE, *Uputa o nekim aspektima teologije oslobođenja*, Uvod, I, 1, 5–7.

Sličan govor susreće se i u enciklici Ivana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis*, gdje se spominju »strukture grijeha« koje su »u suprotnosti s pravom sviješću o sveobuhvatnom *općem dobru* i sa zahtjevom da se ono promiče« (SRS 36). Služenje bližnjemu treba prerasti u solidarnost koja postaje put prema miru i razvoju, prema spremnosti da se dobra dijele sa svima, posebice sa slabijima i potlačenima (usp. SRS 39).

### 3.2. Društveno-politički uzroci Isusove osude i smrti

Drugi primjer relevantan i nadahnjujući za našu temu je novozavjetni govor o Isusovoj osudi i smrti, koje su itekako povezane s njegovom praksom. U povijesti teologije i kristologije često se nije puno vodilo računa o nerazdvojnoj svezi između Isusova života, odnosno prakse, i njegove osude i smrti na križu. Upravo toj vezi i odnosu između Isusova navješćivanja, ponašanja i djelovanja te njegove osude i smrti posvećuje se više pozornosti u raznim poslijekoncilskim teološkim promišljanjima, jer se smatra da i ti događaji i te kako imaju proročko obilježje koje može nadahnjivati i današnju Crkvu. Spomenuti odnos može se promatrati u *teološkoj*, kako je to i uobičajeno, ali i u *povijesnoj perspektivi*, jer se kršćanska kristologija kao ispovijest vjere i govor o Isusu Kristu mora hraniti, između ostalog, i Isusovom poviješću, tj. onim što se u njegovu povijesnom životu dogodilo i, u svjetlu vjere, nama objavilo.<sup>68</sup> Promatrajući kroz

<sup>68</sup> Literatura o toj temi je golema. Navodimo samo neke naslove (više naslova vidi u: Ivan KARLIĆ, *Osuda i smrt Isusa iz Nazareta, Krista*, u: *Bogoslovska smotra*, 74 [2004.] 3, 859–888); Heinz SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg i. Br., 1975.; Heinz SCHÜRMANN, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg i. B., 1983.; RAZNI AUTORI, *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica dell'ABI*, Brescia, 1984.; Karl KERTELGE (ur.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Freiburg i. Br., 1988.; Stipe JURIC, *Povijesne poteškoće i zakonske nepravilnosti sudskog postupka protiv Isusa*, u: *Bogoslovska smotra*, 61 (1991.) 1–2, 22–45; Bruce HILTON – Craig A. EVANS (ur.), *Studying the Historical Jesus*, Leiden, 1994. (više prinosa koji s različitim motrišta govore o Isusovoj osudi i smrti); Wolfgang REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellung der Evangelien*, Berlin, 1994.; Peter EGGERT, »Crucifixus sub Pontio Pilato«. *Das »crimen« Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen*, Münster, 1997.; Chaim COHN, *Der Prozess und der Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Frankfurt, 2001. (s obilnom bibliografijom); Juan J. TAMAYO-ACOSTA, *Per questo lo hanno ucciso. Cristologia storica in prospettiva etica*, Assisi, 2001.; Gerd HÄFNER – Hansjörg SCHMID (ur.), *Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven*, Freiburg i. Br., 2002.; Lorenz OBERLINER, *Zašto je Isus morao umrijeti?*, Zagreb, 2004.; Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju. Egzegetsko-teološki komentar*, Zagreb, 2009.; Mario CIFRAK – Tomislav SMILJANIĆ, *Je li Isusova smrt bila plod krivoga razumijevanja i besmislenoga udesa?*, u: *Diacoven-*

takvu prizmu Isusovu osudu i smrt, govori se o trostrukom uzroku ili motivu Nazarećaninove osude i smrti, odnosno o tri *causae crucis*: religijski, društveno-politički i teološki uzroci. Ovdje ćemo, u suglasju s našom temom, pozornost posvetiti društveno-političkom uzroku, kako bismo iz toga izveli neke zaključke za ponašanje i djelovanje današnjeg vjernika u Crkvi i u svijetu.<sup>69</sup>

Isusovu osudu i smrt na križu ne treba, dakle, uvijek gledati i tumačiti apstraktno i izvanpovijesno, nego je valja promatrati i u povijesnoj perspektivi, odnosno i u povijesnom kontekstu. To nas vodi prema promišljanju i produbljivanju Isusova povijesnog djelovanja koje je također na određen način bilo uzrokom njegove osude i smrti: Isusova smrt nije bila naravna ni slučajna, nego su je uzrokovale *reakcije* njegovih suvremenika (Židova i Rimljana) na Isusove *akcije* tijekom njegova javnog propovijedanja i djelovanja. On je osuđen na smrt i zbog načina na koji je živio i djelovao te ta činjenica priječi svaki pokušaj redukcije, dehistorizacije, pa i depolitizacije Isusova razapinjanja. Osim toga, na taj se način posebno vrednuje *Isusovo povijesno zauzimanje i djelovanje*, koje ne treba gledati samo kao pretpostavke njegove spasenijske smrti i uskrsnuća nego i kao mjesto i način na koji on pokazuje čovjeku put autentične ljudskosti utemeljene na Bogu.

Svojim navješćivanjem kraljevstva Božjeg, svojim djelovanjem i ponašanjem, Isus ne samo da je stavio u pitanje određene vrednote, tradicije i ponašanja, koja su bila u suprotnosti s vrednotama Kraljevstva koje navješćuje i koje bi on imao ostvariti, nego je potpuno preokrenuo. Nova slika Boga i novi odnosi među ljudima (*novi čovjek* i *ново човječanstvo*, bratstvo i sestrinstvo koje ne poznaje granice, dijeljenje dobara, međusobno pomirenje i opraštanje) koje je Isus ocrtao i navješćivao predstavljali su snažnu poruku ne samo za religijsko nego i za društveno-političko i kulturalno okruženje i uređenje. Konkretno, Isusov navještaj o kraljevstvu Božjem (i sve ono što se pod tim podrazumijeva, tj. njegovo ponašanje prema ljudima, njegovo djelovanje među ljudima...) ozbiljno stavlja u pitanje sve ono što je u suprotnosti tom Kraljevstvu, odnosno što priječi njegovo ostvarenje: nepravda, nasilje, siromaštvo, diskriminacija, izrabljivanje itd., koji mnoge ljude osuđuju i vode u neimaštinu, odbačenost, otuđenost, glad itd. To su također razlozi zbog kojih su Isusa sumnjičavo gledali, odnosno zbog kojih biva odbačen i optužen ne samo od religijskih nego

sia, 22 (2014.) 2, 255–266; noviju bibliografiju o toj temi vidi u: <http://www.theologie-systematisch.de/christologie/11passion.htm> (5. II. 2019.).

<sup>69</sup> Zbog ograničenog prostora ovdje upućujemo na: Ivan KARLIĆ, Kraljevstvo Božje: neka obilježja Isusove prakse oslobađanja; Ivan KARLIĆ, Osuda i smrt Isusa iz Nazareta, Krista. U njima se puno detaljnije govori o toj temi te se donosi i obilnija literatura.

i od onodobnih političkih moćnika koji brane svoje političko i društveno uređenje. Dosljedno tomu, moguće je govoriti i o društveno-političkim uzrocima Isusove osude i smrti.<sup>70</sup>

Iako je u očima »čuvara Zakona«, odnosno židovskih religijskih vlasti (farizeji, saduceji, Sinedrij, Veliki svećenik) Isus bio *bogohulitelj*, on nije bio kamenovan, nego ga je rimska vlast razapela na križ. U Rimskom Carstvu razapinjanje na križ je politička kazna koja je bila rezervirana za one koji su se teško ogriješili protiv Carstva.

Budući da je Isus bio osuđen baš na tu kaznu, s pravom se, dakle, postavlja i pitanje *društveno-političke dimenzije* njegove osude: Je li Isusovo navješćivanje i djelovanje sadržavalo u sebi i društveno-političku dimenziju, zbog koje ga je rimska politička vlast osudila na razapinjanje? Jer, na temelju izvješća iz evanđelja, može se zaključiti da je Isus pred Poncijem Pilatom, rimskim upraviteljem, bio procesuiran kao politički pobunjenik, kao *zelot*. Međutim, sličnost nekoliko Isusovih stavova s revniteljskim pokretom ne može dovesti do zaključka da bi Isus bio blizak zelotima, jer su im i metode i ciljevi bili sasvim različiti. No, iako Isus nije bio zelot, analiziranje Isusova navješćivanja i djelovanja u Palestini dopušta da se govori i da se uzme u obzir i *društveno-politička dimenzija* njegova življenja, ponašanja, zauzimanja, djelovanja i, dosljedno tomu, njegove osude i smrti na križu.

Isusov navještaj i ponašanje imali su u sebi golemu snagu koja nije potresala samo religijsko-kultno uređenje, nego također društveno i političko: navještajem o kraljevstvu Božjem Isusa se moglo doživjeti (i *de facto* ga se tako i doživjelo) kao nositelja poruke koja u sebi implicitno sadrži »napad« na državu, tj. Carstvo, koju je divinizirala rimska religija u osobi imperatora. Ta je poruka stavljala u pitanje društveno-političke temelje carske moći. Doduše, teško je preciznije odrediti narav i identitet konkretnih političkih motiva koji su vodili rimsku vlast k tomu da osude Isusa iz Nazareta. No, kako je već rečeno, Isusova »nova slika« o Bogu te njegov govor, uvijek popraćen konkretnim ponašanjem, o novim bratskim/sestrinskim odnosima među ljudima, zatim svijet bez nasilja, bez gospodarenja jednih nad drugima, bez iskorištavanja slabih, bez diskriminacije bilo koje vrste itd. barem je implicitno stavljalo u pitanje ondašnju društveno-političku moć i njezine nositelje. Dosljedno tomu,

<sup>70</sup> Usp. Edward SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976., 324–329; Mauro PESCE, *Ricerche recenti sulla dimensione politica della vicenda di Gesù*, u: RAZNI AUTORI, *Conoscenza storica di Gesù*, Brescia, 1978., 33–101; Hans KÜNG, *Ebraismo*, Milano, 1991., 374–379; Ed P. SANDERS, *Gesù. La verità storica*, Milano, 1995., 266–276; Ivan KARLIĆ, *Osuda i smrt Isusa iz Nazareta*, Krista, 869–876.



»Prorok iz Nazareta«, koji je za židovske religijske vlasti bio »bogohulitelj«, poslan je na križ i eliminiran kao *politički agitator i pobunjenik* protiv carskog *Pax romana*. S tog motrišta gledano, Isusovo razapinjanje na križ nije bilo nekakva nesuglasica ili pogreška rimskih vlasti, nego ishod određenoga političkog gledanja na Isusa, na njegov navještaj i na njegov »pokret«.

### 3.3. Društveno-političke implikacije u kršćanskom životu

Ako je Isusovo navješćivanje, djelovanje i ponašanje imalo na neki način i društveno-političku dimenziju, znači da i kršćanska vjera sadrži u sebi i društveno-političku dimenziju. Ovdje želimo kratko prikazati neke implikacije te dimenzije u konkretnom životu kršćanskih vjernika, jer kršćanska vjera je proročka vjera koja želi upozoravati, poticati i popravljati svijet te pomagati svekolikom razvoju ljudskog bića. Ona je *aktivna vjera*, angažirana u svijetu na neprisilan način, kao ona koja potiče ljudski razvoj. Uostalom, nije evanđeoski bježati iz svijeta, uzdizati se *iznad* svijeta ili se suprotstavljati svijetu, nego ostati u svijetu angažiran za zajedničko dobro.<sup>71</sup>

Ispovijest vjere u Isusa Krista, odnosno kristologija, zadobiva – preko Isusa Nazarećanina rassetoga i zbog »društveno-političkih razloga« – javnu i društvenu, a onda i političku dimenziju. Iz onoga što je Isus govorio i što je (pro)živio (*memoria vitae, passionis et resurrectionis Christi*) dolaze kršćanskoj zajednici i vjerniku pojedincu nadahnuća ne samo za javno ispovijedanje vjere i pobožnosti nego i za vlastito javno, društveno, kulturalno i političko zauzimanje u svojem povijesnom okružju. Takvo zauzimanje odnosi se prije svega na kritički stav koji kršćani trebaju imati u odnosu na državu, na društvo i na samu Crkvu. Na taj način kršćani, odnosno kršćanska zajednica, postaje kritički korektiv koji će uvijek biti spreman, u ime Boga, dizati glas protiv onih pojedinaca i protiv onih institucija koje svojim djelovanjem grade svijet ne samo bez Boga, ili s lažnim bogovima, nego i svijet bez ljudskog lica.

Takvo razmišljanje nužno vodi prema staroj, ali i uvijek novoj tematici *nasljedovanja Isusa Krista*. Ono što je važno naglasiti kod te tematike jest činjenica da u novozavjetnim tekstovima Isusova učenika ne obilježavaju pojmovi *učenje, naučiti* (kao kod židovskih rabina kojima su dolazili učenici kako bi *naučili* ono što zna njihov učitelj), nego izraz *nasljedovati*, izraz koji stvara

<sup>71</sup> Usp. Ivan KARLIĆ, *Osuda i smrt Isusa iz Nazareta, Krista, 877–878*. Opširnije o toj temi vidi u: Jürgen MOLTSMANN, *Teologia politica della speranza*, u: Helmut PEUKERT (ur.), *Dibattito sulla »teologia politica«*, Brescia, 1971., 207–229; Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia oslobodjenja*; Jon SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore*; Miroslav VOLF, *Javna vjera*.

poseban odnos i posebnu povezanost između učenika i Učitelja. Ta posebnost znači: učenik nazaretskog Učitelja ne živi *kao* on, nego živi *ovisan* o njemu i s njime.<sup>72</sup> A to, pak, podrazumijeva i pozivanje na Isusovu povijesnu stvarnost: na njegovo življenje, djelovanje i ponašanje, na njegov odnos prema Bogu i prema ljudima, na vrednote koje je promicao i sam živio, na načine na koje je stajao uvijek uz »maloga« čovjeka, oslobađajući ga i braneci njegovo dostojanstvo pred raznim »religijskim i društveno-političkim moćnicima«.<sup>73</sup>

Evandjelja usmjeravaju poglede prvih kršćana od iskustava s uskrsnulim Gospodinom ponovno na povijesnog, zemaljskog, Isusa i na konkretan životni put koji je on prošao i koji ga je doveo do križa. Na taj način, dakle, predstavljaju kršćansku vjeru kao poziv na nasljedovanje Isusa. Taj poziv nalazimo i u kontekstu Isusova »prvog navještaja muke i uskrsnuća« (usp. Mk 8,31-38): nasljedovati Isusa značilo bi odreći se samoga sebe i uzeti »svoj križ«. Prema tomu, nasljedovanje nije oponašanje te nasljedovati Isusa ne znači da kršćani trebaju postati »drugi Isusi«. Isus se nasljeđuje onda kada se u svoj život, u svoju osobnu odgovornost, u svoje »danas« uvodi njegovo poslanje i kada se uzima *svoj* križ. Stoga se može reći da nasljedovanje Isusa stvarno označava vjeru u njega. A vjera, pak, obuhvaća egzistencijalno sjedinjenje teorije i prakse, što znači da se nasljedovanje Isusa (odnosno kršćanska vjera) ne može iscrpsti ili svesti samo na čisto vanjski izričaj, ili samo na pobožnost, ili samo na »spiritualizaciju Raspetoga« nego ono mora biti stvarno i konkretno. To vodi vjeru u Isusa Krista, ortodoksiju, prema sjedinjenju teorije i prakse, odnosno prema *ortopraksi*, ili konkretnije – prema *kristopraksi*.

Prema tomu, nije uvijek dovoljno tumačiti Isusov život, povijest, djelovanje i razapinjanje samo kroz soteriološki vid, nego valja teološki tumačiti i društveno-političku dimenziju i Isusove prakse i njegove smrti na križu i njegova uskrsnuća, naravno, jer baš taj Raspeti i od mnogih odbačeni je uskrsnuo! Nasljedovanje *takvog* Isusa Krista osposobljava kršćane, kršćansku zajednicu i teologiju da doista postanu kritički korektiv u odnosu na društvo, na državu i na Crkvu, tj. i na same sebe u smislu kritičkog preispitivanja. Cilj takva nasljedovanja Isusa Krista i tako impostirane teologije/kristologije jest: naznačiti čovjeku i čovječanstvu plan po kojem će čovjek biti »kritiziran« i promijenjen za njegovo vlastito dobro i za dobro cijelog svijeta, za njegovo

<sup>72</sup> Evandelist Marko upravo zgodno to iznosi govoreći o »izboru Dvanaestorice«: »Uziđe na goru i pozove koje sam htjede. I dođoše k njemu. I ustanovi dvanaesticu da budu s njime i da ih šalje propovijedati...« (Mk 3,13-14).

<sup>73</sup> Usp. Ivan KARLIĆ, *Kraljevstvo Božje: neka obilježja Isusove prakse oslobađanja*, 145–152.

vlastito oslobođenje i za oslobođenje svijeta. Naravno, to će u potpunosti biti ostvareno tek u eshatološkoj budućnosti. Raspeti, ukoliko je identičan s Uskrsnim (a jest!), pokazuje eshatološku budućnost i potpuno oslobođenje te konačno ostvarenje čovjeka i svijeta. Nasljedujući Isusa Krista kršćani već sada anticipiraju na neki način tu eshatološku budućnost, i to tako da, između ostalog, otklanjaju ponajprije u vlastitom okružju, a onda i šire, svaki oblik nepravde i mržnje prema čovjeku i prema stvorenju općenito, svaki oblik nasilja »jakih« prema »slabima«, svaki oblik napadanja i ugrožavanja života i ljudskog dostojanstva.

Svojim navještajem i ponašanjem te svojom praksom Isus je želio vratiti ljudsko dostojanstvo onima kojima je ono oduzeto. Želio je ponovno uključiti u ljudsko društvo one koji su iz njega bili isključeni bilo zbog religijskih, bilo zbog kulturalnih, bilo zbog ekonomskih, bilo zbog političkih razloga, bilo zbog tjelesnih ili mentalnih nedostataka. To za današnju kršćansku teologiju i općenito za kršćansku zajednicu znači da i one javnom kritičkom praksom trebaju nastojati oslobađati ljude od raznih spona koje ih sapinju. Znači nastojati promijeniti strukture zaražene virusom iskorištavanja slabih i nemoćnih, zaražene zarazom političkog pritiska na male i siromašne narode, zaražene bolešću marginaliziranja i diskriminacije raznih vrsta. To također znači da kršćanska zajednica u nasljedovanju Isusa Krista promiče konkretno služenje čovjeku/bližnjemu koje treba prerasti u konkretna djela oslobađanja i u solidarnost. To onda postaje put prema humanizaciji čovjeka i svijeta, put prema miru i razvoju, put prema spremnosti da se i zemaljska dobra dijele sa svima, posebice sa slabijima i potlačenima. Na taj način nasljedovanje Isusa Krista zadobiva i svoje društveno-političko obilježje, a usmjereno je tome da potakne i probudi suosjećanje s drugim, da potakne dolazak novog i ostvarenje »utopijskog« svijeta koji se postupno oslobađa od zla i patnje.

Drugi vatikanski koncil ističe kako vjernici laici trebaju preuzeti obnovu vremenitog reda kao svoju zadaću i da u njemu, vođeni svjetlom evanđelja i duhom Crkve, pokretani kršćanskom ljubavlju, djeluju neposredno i konkretno; da kao građani s građanima surađuju prema specifičnoj stručnosti i na vlastitu odgovornost (usp. AA 7). Papa Pavao VI. ističe kako vjernicima laicima pripada da, slobodnom inicijativom i ne čekajući pasivno na direktive, prožmu kršćanskim duhom mentalitet i običaje, zakone i strukture zajednice u kojoj žive.<sup>74</sup>

<sup>74</sup> Usp. PAVAO VI., *Populorum progressio – Razvoj naroda. Enciklika o razvitku naroda* (26. III. 1967.), br. 81, u: Marijan VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Zagreb, 1991.

Potrebu za etičkom i moralnom obnovom društva i politike sve više uočavaju i neki moderni filozofi, kao npr. Jürgen Habermas, koji govori o nužnosti »političkih kreposti« koje se formiraju iz »predpolitičkih izvora«. <sup>75</sup> Kod nas u Hrvatskoj također se mogu čuti glasovi koji vapiju, ali i nadahnjuju na etičku, moralnu i duhovnu obnovu društva i društveno-političkih odnosa, a za boljitak svih slojeva društva. <sup>76</sup>

## Zaključak

Zaključujući govor o proročkom imperativu Drugoga vatikanskog koncila, što reći nakon svega? Dokle nas je dovelo ovo promišljanje? Zaključili bismo izlaganje s nekoliko, po našem mišljenju, važnih naglasaka. Prije svega, izgleda da se od Drugoga vatikanskog koncila nadalje mnogo govorilo i govori o tome kako je poslanje Crkve poziv na služenje, <sup>77</sup> ali je istina također i to da se još nije razvila *ekleziologija služenja*. <sup>78</sup> Koji bi mogao biti razlog tomu? Čini se da je temeljni razlog činjenica što se *služenje* kao cilj poslanja

<sup>75</sup> Usp. Jürgen HABERMAS, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag 19. I. 2004., u: *Zur Debatte*, 1 (2004.) 2, 1–6. Također usp. Jürgen HABERMAS – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br., 2005.; Giuseppe QUARANTA, Per una globalizzazione nella solidarietà. Dal magistero della Chiesa, u: *Credere oggi*, 139 (2004.) 1, 107–124; Željko MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*, Sarajevo – Zagreb, 2005.

<sup>76</sup> Tu posebice valja spomenuti osobu i djelo velikog znanstvenika i sociologa religije Željka Mardešića, čiji su objavljeni radovi i nastupi posebno nadahnjujući i za društveno-političku obnovu, kao i za sudjelovanje kršćana u javnom prostoru. Njegovi su radovi uistinu brojni te ih ne možemo ovdje navoditi, osim nekoliko važnijih za našu temu. Usp. Željko MARDEŠIĆ, Crkva između dvoju oprečnih nostalgija, u: *Crkva u svijetu*, 36 (2001.) 2, 127–151; Željko MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*; Bože VULETA – Ante VUČKOVIĆ – Ivan MILANOVIĆ LITRE (ur.), *Dijalogom do mira*, Zbornik radova u čast dr. Željku Mardešiću, Split, 2005.; Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, Zagreb, 2007.; Ivan ŠARČEVIĆ (ur.), *Crkva u Hrvatskoj kakvu je zagovarao Željko Mardešić*, Radovi studijskog dana (Split, 28. – 29. IX. 2018.), Split, 2018. Treba svakako spomenuti i hrvatski Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, čije su inicijative o objavljeni naslovi također vrlo nadahnjujući i mnogo su pridonijeli zajedničkom dobru na duhovnom, kulturnom i socijalno-etičkom području.

<sup>77</sup> »Crkva se proglašava služiteljicom čovječanstva«, reče Pavao VI. u propovijedi na IX. zasjedanju Koncila, PAULUS VI, *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna, 1976., 460.

<sup>78</sup> To, dakako, ne znači da se o temi služenja (»teologija služenja«) nije pisalo. Dapače, ispisano je mnogo stranica na tu temu, ali dobiva se dojam da se teologija služenja koju susrećemo u napisima, pa i u crkvenim dokumentima, često nalazi samo na razini teorije, odnosno da nije uspjela biti pretočena u dosljednu crkvenu praksu. Usp. Santos SABUGAL, *La Chiesa serve di Dio. Per un'ecceologia del servizio*, Bologna, 1992.; Medard KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg – Basel – Wien, 1996.; Josef RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg, 2002.

Crkve još uvijek nije odlučno i izričito temeljilo na *mesijanskom služenju* Isusa Krista. Drugim riječima, *služenje Crkve* još nema jasno određenu isusokristovsku motivaciju.<sup>79</sup> Zbog toga se više općenito i često samo deklarativno govori o služenju Crkve čovjeku i čovječanstvu. No, ono služenje Bogu, čovjeku i čovječanstvu koje je činio i ostvario Isus Krist u svekolikom svojem življenju, sve do smrti i uskrsnuća, može i treba nadahnjivati njegovu zajednicu (Crkvu) i pojedince (u Crkvi, a i izvan nje) da snagom Duha čine isto za dobro i za spasenje ljudi.

Nadalje, možemo ustvrditi da aktivno sudjelovanje kršćana u suvremenom društveno-političkom životu, ako želi donijeti plodove i ostati vjerodostojno izvoru kršćanske poruke, mora poći putem Koncila i (poslije)koncilskih promišljanja i nadahnuća. To je smjer kojim će se danas othrvati sve više nadolazećim oblicima etičkog i moralnog relativizma na svim područjima ljudskog djelovanja i življenja. Crkva se na nekim područjima još uvijek nije oslobodila predkoncilskog mentaliteta, kao da je nastavila sa starim i tradicionalnim oblicima pastoralne prakse u kojoj ne uspijeva kršćane odgojiti i suočiti ih sa suvremenim zahtjevima i izazovima, posebice u društveno-političkom zauzimanju. Preveliki je još i predubok jaz između vjere i morala, duhovnosti i morala, teologije i prakse, onih *gore* i onih *dolje*, tako da je nesnalaženje kršćana iz dana u dan sve veće, što se očituje u konkretnoj kršćanskoj praksi. Etički i moralni relativizam prekriva sve više suvremenog čovjeka, pa tako i vjernika kršćanina, koji uvijek ne nalazi izlaza iz njega, a tradicionalna pastoralna praksa Crkve ne omogućava mu i ne nudi rješenja; kao da ostaje zatvorena u prošla, stara vremena.

Etički i moralni relativizam preuzeo je vodeću ulogu funkcioniranja u suvremenom društveno-političkom životu i očituje se na svim društvenim i socijalnim razinama. No, takav relativizam nije samo neprihvatljiv nego je i neodrživ,<sup>80</sup> budući da polazi od nedokazane premise da je u moralnim i etičkim pitanjima sve apsolutno relativno. S pravom se onda pitamo: Čemu etika i moral ako se odričemo potrage za dobrom i pravdom?! Iako kršćanska vjera nema nekakvu sustavnu društveno-političku teoriju (to joj nije zadaća ni poslanje), ona želi unijeti etičke i moralne vrijednosti u sve sustave društveno-

<sup>79</sup> O tome je lijepe stranice ispisao D. Bonhöffer. Usp. Dietrich BONHÖFFER, *Otpor i predanje*, Zagreb, 1974.

<sup>80</sup> Usp. Tonči MATULIĆ, *Metamorfoze kulture*, 380–382. Vidi također djelo hrvatskog filozofa: Marijan CIPRA, *Misli o etici*, Zagreb, 1999.; Jacques MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, Zagreb, 1989., 197–235; Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, Zagreb, 1992., 111–143.

političkog života, ponajviše preko vjernika laika, koji bi i danas trebali biti (nažalost, u velikoj mjeri nisu!) obrazovani u kršćanskom duhu.<sup>81</sup>

Sve dosad rečeno upućuje na to da Crkva i njezina teologija trebaju nastojati u koncilskom duhu i smjernicama mudro i razborito inkulturirati evanđelje u postmodernu kulturu i u njezine društveno-političke zajednice.

Što bi se još konkretno moglo reći u zaključku, s obzirom na nas u Hrvatskoj, u Bosni i Hercegovini i na ostalim hrvatskim jezičnim područjima? Crkve i vjernika puni su razni mediji, portali i slično, ali najčešće u negativnom kontekstu! Sigurno da se pretjeruje, da ima dosta laži i objeda, ali je istina da i sami ponekad tome pridonosimo svojom nedosljednošću i svojim neprimjerenim ponašanjem, djelima i riječima (mislimo i na svećenike, i na vjernike laike). Svi smo mi često pod posebnim povećalom, posebice biskupi, no smatram da baš oni puno mogu reći, potaknuti, kritički se osvrutati na neetične i nemoralne pojave u društveno-političkom životu u Hrvatskoj, jer njihova se riječ »dalje« čuje (tko sluša ili citira »obične« svećenike?).<sup>82</sup> Sigurno da to nosi svojevrstan rizik, ali to je nužan rizik, jer ne treba ići »niz dlaku« raznim moćnicima, pa makar nauštrb nekih možebitnih »privilegija«. Crkvu upravo možebitni privilegiji znaju puno stajati jer nam oni »zatvaraju usta«. Dakako, u svemu treba biti razborit; ne treba s propovjedaonice dijeliti savjete, »glasajte za tu i tu stranku« ili *a priori* nekoga proglašavati »lopovom« i nepravedno stečenim statusom »tajkuna«, ali uvijek se nađe načina da i mi, bilo svećenici, bilo vjernici laici, pošaljemo vjernicima razumljive poruke (riječu, ali i djelom!) koje se odnose ne samo na »duhovnu dimenziju« nego koje zahvaćaju sve segmente čovjekova življenja, pa i one društveno-političke! Mnijenja smo da češće i više treba »dizati glas« (opet – riječu i djelom!). Primjerice, ako ministrica u Vladi Republike Hrvatske (namjerni genitiv), na dobronamjerno mišljenje da »kod djece treba razvijati intelektualne, etičke i duhovne vrijednosti, a ne ih samo učiti stjecanju vještina za tržište rada«, kaže da »učenicima u školi trebaju biti dostupne znanstvene spoznaje i činjenice«<sup>83</sup>, onda smo uistinu duboko zaglibili. Treba pojasniti i nekim ministrima, koji vele da su znanstvenici, da i kršćanska vjera poznaje i sadrži »znanstvene spoznaje i činjenice«. Uosta-

<sup>81</sup> Usp. Ivan KARLIĆ – Tomislav SMILJANIĆ, Neki naglasci odnosa između Crkve i politike u svjetlu koncilske i postkoncilske teološke misli kao kritika i korektiv, 35–36.

<sup>82</sup> Mišljenja smo, kako je i prije rečeno, da su latinoamerički biskupi na neki način omogućili razvoj teologije oslobođenja, pa i poticali teologe da razvijaju taj teološki pokret, vodeći računa o situaciji u kojoj žive narodi Latinske Amerike. Zbog toga su mnogi bili proganjani, mučeni i ubijani. Kao primjer spominjemo nedavno kanoniziranog nadbiskupa Romera, što je i više nego rječit primjer.

<sup>83</sup> Vijest HRT-a od 20. XII. 2018., u: <https://vijesti.hrt.hr/479056/divjak-bozanicu-u-skolama-se-uce-znanstvene-cinjenice> (11. I. 2019.).



lom, ako je papa Franjo ulazio u oštre polemike s predsjednicom argentinske države, možemo i mi s jednom ministricom! No, čini se da nam je još čekali jednu »hrvatsku političku teologiju« ili »hrvatsku teologiju oslobođenja«!

**Abstract**

**THE PROPHETIC IMPERATIVE OF THE SECOND VATICAN COUNCIL**

Ivan KARLIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb  
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb  
vanikar010@gmail.com

*The Second Vatican Council pointed out that the Church wants to help the human being to be able to respond to various contemporary challenges that follow the Church, the human being, and human society in general. In this contribution, the author does not aim to »teach« or to present extensively the teaching of the Council on the proposed topic; instead, he will point out concrete possibilities and ways in which Christians can act prophetically in the Church and in society. In other words, he will try to discern how the Council reminds, advises, and inspires contemporary theology, theologians, and the faithful.*

*The first part offers a reflection on some conciliar documents on the relation between the Church and the social-political community, while the second part discusses some new directions in theology with new emphases, inspired by the conciliar teaching, that try to take more into account concrete life situations in which people live. Two examples of post-conciliar movements that are, somewhat, fruits of the »prophetic dimension« of the Second Vatican Council are given: political theology and theology of liberation. In the third part, the author reflects on the way in which the contemporary Church and its theology, inspired by the Council and post-conciliar movements, can and should be the prophetic voice in today's Church and in the world, and in which way concretely should they act in the human society. The author detects the example and role-model of Christian activity in Jesus's preaching of the Kingdom of God (Jesus's praxis) and in Jesus's condemnation and death that have social-political characteristics. On the basis of that, in the final part the author discusses social-political implications of these events in the Christian life and activity.*

**Keywords:** Church, Second Vatican Council, political theology, theology of liberation, Jesus Christ, Kingdom of God, Jesus's condemnation and death, social-political community.